Renovatio

Rivista di teologia e cultura
fondata dal Card. Giuseppe Siri

gennaio-marzo 1992 — anno XXVII — numero 1

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* ANNIVERSARI

SAGGI:

11 **Francesco Trisoglio** - Il Pastore d'anime in San Gregorio di Nazianzo (parte sesta)

ARTICOLI:

21 **Luigi Bogliolo** - Identità-Diversità. Facile chiave risolutiva dei grandi princìpi della filosofia (parte quarta)

37 **V. Rolandetti** - La *Rerum Novarum*: 1891-1991. Il valore di una sapienza che vince il tempo e si fa storia. Parte I: 9 precedenti nell'Ottocento

53 **Piero Vassallo** - Il delitto d'usura (con introduzione di Pino Tosca)

LIBRI - Rassegne:

71 Maria Pia Bonanate: « Suore - Al di là delle grate nei monasteri del 2000 » *(Minnie Alzona)*

COMUNICAZIONI E RICERCHE:

75 **Giovanni Torti** - Sant'Agostino, teorico dell'obbedienza cieca?

81 **Alberto Boldorini** - Modernismo e antimodernismo (in margine all'edizione di alcuni documenti dell'Archivio Segreto Vaticano) (parte terza)

POSTILLE:

155 Padre Ugo Bassi o dell'anticlericalismo *(Alberto Boldorini)*

ANNIVERSARI

Tre anni fa, il 2 maggio del 1989, moriva il Card. Giuseppe Siri, Arcivescovo emerito della Chiesa che è in Genova, dopo oltre quarant'anni di episcopato, dal 1946 al 1987.

*Era solito scherzare con gli intimi e scommettere che, nonostante l'*ingravescente aetate, *avrebbe tolto il primato al suo predecessore, Paolo di Campofregoso, arcivescovo dal 1453 al 1495, cardinale di S.R.C. e ammiraglio del papa contro i Turchi nell'Egeo, doge di Genova. Sembrava ci tenesse... Ma l'aveva già superato in quella che San Gregorio Magno chiama l'*ars artium, *« il governo delle anime », per lo zelo apostolico e il magistero episcopale, per la magnanimità pastorale e, perché no?, per l'amore verso la sua Città. Sembrava che ci tenesse: ma sappiamo che a Roma, convalescente dal malore che l'aveva colpito in Santa Maria Maggiore durante la celebrazione liturgica e che occasionò l'accettazione delle dimissioni già « deposte nelle mani del Papa » anni prima, all'Em.mo che, emozionato ed impacciato, non trovava le parole, suggerì sorridendo la formula.*

Moriva il giorno sacro a Sant'Atanasio, faceva opportunamente notare mons. Piolanti dalle pagine di « Pio IX », quasi a proporre un proponibilissimo parallelo tra « l'atleta della fede nicena » e « uno dei più eminenti porporati, dei più decisi propugnatori della verità cattolica, dei più intelligenti difensori della Chiesa Romana, additato a tutto il mondo dalle sue gesta conciliari e dai voti adunati sul suo nome nei vari conclavi ».

In quarant'anni di episcopato il Card. Siri aveva fatto di Genova, della sua storia civile e religiosa, quello che, al dire di Claudel, la fede e il patriottismo della « Figlia primogenita della Chiesa » avevano fatto di Parigi e di Notre-Dame: « una strada che discende verso San Lorenzo ». E sulla porta della « grande e stupenda metropolitana », che era stata la sua, dove sperava e pregava, esaudito, « che mai si inaridisse il culto a Dio

solenne e profondo e potesse egli stesso ritornare per sempre ad attendere l'ultimo giorno », trasmettendo il pastorale al suo Successore, esclamava: « Le consegno la storia ».

I fedeli, che sempre più numerosi si ispirano al suo testamento spirituale affidato alla sua tomba, i cittadini tutti, che in Lui riconoscono « l'ultimo doge della Città », lo confermano.

* * *

Venticinque anni fa il Card. Giuseppe Siri fondava « Renovatio », rivista di teologia e di cultura. Dopo un numero di saggio, del 1966, col 1967 iniziava le sue pubblicazioni regolari quella che doveva ben presto diventare « la rivista del Cardinale di Genova ». Sua per gli editoriali non firmati ma notoriamente scritti da Lui, coi quali si apriva ogni numero; sua per l'attenzione che le riservava nella scelta dei collaboratori e nella trattazione degli argomenti; sua per i consigli, gli incoraggiamenti, gli aiuti che non faceva mai mancare: anche per l'allestimento di una emeroteca unica a Genova e in Liguria, frequentata specialmente da studenti e docenti dell'università. Sua perché in questi venticinque anni volle che « Renovatio » fosse diretta dai « suoi »: dal suo esperto conciliare prima, da uno dei suoi « prediletti » poi e infine dal «decano» della sua « DAU » o « Delegazione Arcivescovile per l'assistenza spirituale agli Universitari ».

Numerose le testimonianze di plauso alla sua iniziativa editoriale: da quella di Paolo VI, inizialmente perplesso, a quelle del Card. Ottaviani, di numerosi vescovi italiani e stranieri, di teologi delle varie università, pontificie e non, ecclesiastici e laici, cattolici e non, tutti desiderosi di chiarezza.

Non senza incomprensioni e sofferenze. Mons. Luigi Rossi, di v.m., suo esperto conciliare e primo direttore, teologo noto e di profonda spiritualità, devotissi-

mo al suo Vescovo che vide frequentemente al suo capezzale nell'ultimo dolore che lo portò in cielo, lasciò anche l'Ordine dei giornalisti quando si trovò sostituito alla direzione di « Renovatio ». Sembrava che tutto finisse con la « crisi » del 1978. Si continuò e si continua: coraggiosi è stato detto; fiduciosi e umili, direi. E obbedienti.

Mons. Brunero Gherardini, della Pontificia Università Lateranense, che ha presentato la raccolta degli editoriali di « Renovatio » dal 1967 al 1987 nell'« Opera omnia » del Card. Giuseppe Siri, afferma: « Attraverso la puntualità dei suoi interventi, il Card. Siri si pone dinanzi alla teologia e alla Chiesa in Italia e nel mondo, con la lucidità e la coerenza d'una coscienza critica: il Cardinale di Genova è la coscienza critica di quest'ora straordinaria e straordinariamente contraddittoria ». Lo illustre docente dell'Università del Papa scorge negli editoriali del Card. Siri su « Renovatio », « grande disponibilità ed apertura, notevole competenza storico-dogmatica, attenta vigilanza confessionale, voluta chiarezza pastorale », nella chiusura a quel sacrificium fidei *al quale s'abbandona qualche teologo votato al dialogo ad ogni costo anche oggi.*

Il suo successore sulla cattedra di San Siro, il Card. Giovanni Canestri, ha reso omaggio alla sapienza teologica del Card. Giuseppe Siri affermando nell'omelia della S. Messa esequiale: « Egli, corazzato di fede, sapeva. Corazzato di fede, sapeva di sapere. Corazzato di fede, godeva di sapere. Corazzato di fede, aveva il coraggio di annunciare ».

* * *

Trent'anni fa il Card. Giuseppe Siri poneva la prima pietra del « Quadrivium », per un piano pastorale che aveva nutrito fin dai primi anni del suo episcopato, dagli Anni Cinquanta.

Nella sua mente era un'iniziativa singolare, che trovò conferma nella pastorale del Concilio Vaticano II, come ci tenne a sottolineare Egli stesso nel discorso inaugurale dell'opera compiuta, alla presenza delle Autorità civili e religiose della città, nel 1967.

E il « Quadrivium » divenne il luogo privilegiato del Card. Siri per un certo tipo di catechesi. Nell'opinione pubblica e sulla stampa cittadina il « Quadrivium » veniva ritenuto e chiamato la « roccaforte dell'ortodossia ».

Del « Quadrivium », custode geloso delle sue finalità religiose, volle essere Egli stesso il Direttore fino al 1980, quando decise di unificare le due responsabilità, di direttore del « Quadrivium » e di direttore di « Renovatio », in un'unica persona.

Nello statuto del « Quadrivium », stilato nel maggio del 1967, Egli definì il « Quadrivium » Iniziativa per l'incontro *e gli affidò « lo scopo essenziale di favorire tutti gli incontri utili al moderno apostolato ».*

Nel 1966 l'aveva eretto a « Opera Diocesana », l'aveva messo « alle immediate e complete dipendenze dell'Arcivescovo », aveva ringraziato « La Provvidenza che in modo singolare gliene aveva fornito i mezzi ».

Ora il « Quadrivium », migliorato dalla sensibilità e dalla generosità del Card. Giovanni Canestri Arcivescovo, sta per riprendere il suo cammino.

Questo per i nostri Lettori, in occasione di alcuni anniversari: affinché « niuna venga obliata delle opere onde con regale munificenza il Card. Giuseppe Siri glorificò Dio, amò la Chiesa, operò per la salvezza delle anime, onorò la Patria, benemeritò per se stesso ».

ab

IL PASTORE D'ANIME IN SAN GREGORIO DI NAZIANZO (parte sesta)

IX. *Struttura gerarchica nella Chiesa.*

Fu il primo pensiero che si presentò alla mente di Gregorio all'inizio della sua carriera sacerdotale. Infatti subito in *Or.* II, 3 p. 88, 5-17 stabilì un'analogia: come nel corpo c'è un elemento che comanda e presiede e ve n'è un altro che viene comandato e condotto, così nelle Chiese, per volontà della Provvidenza, ci sono coloro che sono condotti al pascolo ed altri che sono pastori, i quali svolgono il compito che ha l'anima in rapporto al corpo: i due elementi debbono compenetrarsi per costituire la coesione di un unico organismo. I « pastori e maestri » sono di diretta istituzione di Dio (88, 5-6), una sua disposizione che si attua mediante quella « Provvidenza con cui tiene connesso l'universo » (p. 88, 7). E non si tratta solo di un'investitura nella funzione; dal complesso dello sviluppo concettuale e della formulazione stilistica viene da dedurre che quei pastori siano, oltre ad un ufficio, anche le persone che lo ricoprono. Infatti a p. 90, 10-11 quando precisa: « Sono coloro che stanno più in alto della folla nella virtù e nell'intimità con Dio » sembra indicare più il motivo di una scelta che non i semplici requisiti. È assai significativo questo alone d'iniziativa divina in rapporto agli individui, perché era ben altra la linea secondo la quale si stava svolgendo il filo del discorso. Qui Gregorio mirava a spiegare la trepidazione angosciosa che lo aveva invaso dopo l'ordinazione: essa si poteva giustificare soltanto con il senso della propria inadeguatezza: non avrebbe avuto nessuna plausibilità di fronte ad una specifica decisione divina nei suoi riguardi.

Subito dopo osserva che sarebbe un uguale disordine che tutti vogliano comandare e che nessuno accetti, perché, se tutti

fuggissero, si guasterebbe in massima parte la bella completezza dell'organizzazione della Chiesa (*Or.* II, 4 p. 90, 7-11). Stabilisce pertanto un punto di diritto: né tutti pretendere né tutti sottrarsi. Definisce il ministero ecclesiastico « sia servizio (*leiturghia*) sia preminenza di governo (*eghemonia*) »: il servizio è a Dio e agli uomini e la preminenza da Dio per gli uomini. Né debolezza né autoritarismo. La persona non è per nulla attutita come non è esaltata: ha la responsabilità di esplicitare tutte le potenzialità di un compito entro il quale deve trovare la sua completa realizzazione senza travalicare. Il potere è sugli altri solo nella misura in cui è per gli altri ed è suo solo in quanto lo amministra. Non lo può gustare, lo deve applicare. Non riceve una limitazione giuridica dall'esterno, ma una purificazione spirituale dall'interno, in quanto chi esercita il potere è anche colui che offre a Dio « il culto dei sacri misteri che ci portano in alto, il quale costituisce ciò che di più grande e di più prezioso possediamo » (4 p. 92, 12-13).

Il sacrificio liturgico sublima e raffrena il potere, il quale viene anche approfondito nella sua natura e nelle opportunità del suo esercizio da una lunga pratica dell'obbedienza (333).

La razionalità di questa trafila viene confermata dalla prassi che vigeva nelle istituzioni informate alla più oculata disciplina (p. 92, 4-8): come sempre, la logica della natura fa da supporto all'ordinamento spirituale. Gregorio protesta con vivacità di non aver mai aspirato a far carriera nella gerarchia ecclesiastica (5 p. 92, 9-16), poiché sarebbe stato un contaminare la retta concezione del potere quale proiezione operativa del sacerdozio: « consapevole della grandezza divina e della bassezza umana » si rende ben conto di quanto sia « cosa sublime per qualsiasi natura creata l'accostarsi a Dio, al quale non si può paragonare nulla per l'abbarbagliante splendore » (5 p. 94, 12-15). La preminenza che innalza il sacerdozio sui fedeli è immersa in questa vicinanza con un Dio che è una luce la quale pone in pieno risalto la bassezza umana. Il sacerdote è una guida che sa di non avere nessun valore personale, per cui la sua autorità è solo riflesso d'una luce che gli scende da Dio.

Nel contrapporre i due ruoli di pastore e di pecora nella Chiesa, di chi insegna e di chi impara, Gregorio afferma: « Se tu sei un uomo secondo Cristo, se hai i sensi allenati (cfr. *Hebr.* 5, 14), se ti risplende luminosa la luce della conoscenza, parla

(333) *Or.* II. 5 p. 92, 1-2. - SOLONE, FVS Diels-Kranz VI. Aufl. I. Bd. n. 10, disse: « Se hai imparato ad obbedire, sarai capace di comandare ».

della sapienza di Dio, della quale si parla tra i perfetti e che è stata nascosta nel mistero (cfr. *I Cor.* 2,6-7). Di essa potrai trattare quando trovi il momento opportuno e quando ne abbia ricevuto il dono. ... Parla se hai da dire qualcosa di più valido del silenzio ... Sii contento di startene tranquillo dove il silenzio è preferibile alla parola; scegli volentieri di dire certe cose e di ascoltarne altre (334), di lodarne alcune e di rifiutarne altre, ma senza acredine» (*Or.* XXXII, 13 p. 112, 6-10 e 15-19). L'oratore si rivolge al comune cristiano, affetto, come tanti, dal prurito delle discussioni teologiche: non è il teologo di professione né il dignitario ecclesiastico: sta sul gradino inferiore, ma, se non giuridicamente, almeno praticamente, si colloca su quello superiore per la sua passione di dibattere i problemi trinitari. Gregorio gli chiede dominio, consolidato da lunga pratica, sugli impulsi fisici, in modo da non venire travolto dalle passioni (335), e chiara luce intellettuale, che gli permetta di comprendere le cose sia divine che umane, per cui sappia valutare con saggezza i modi e le opportunità di esprimere tra gli uomini, nelle specifiche contingenze, le verità che concernono la natura divina. Gregorio non vieta a costoro il linguaggio teologico, ma alza il livello. L'alternativa tra parola e silenzio ha un'aria dimessa che sembra frenare; contiene, in sostanza, un invito a desistere. Questa modestia, che ingenera riservatezza, produce ordine nella comunità dei fedeli, è una nobile virtù morale ed è fonte di serenità spirituale.

Gregorio fa della gerarchia, che scagliona le persone ad

---

(334) Cfr. DEMOCRITO, FVS II. Bd. n. 86 p. 161, 5-6: «È arroganza il parlare sempre ed il non voler ascoltare mai».

(335) Cfr. BASILIO, *Sermo de legendis libris gentilium* 7 PG XXXI, 584 B 11-C 3; Boulenger 9 p. 57, 71-76: «Conviene castigare e trattenere il corpo come gli assalti d'una belva e sedare gli scompigli che produce nell'anima colpendoli con la ragione quasi come con una frusta; non bisogna, allentando ogni briglia al piacere, trascurare che la mente venga portata via, come un auriga trascinato da cavalli indocili ed impetuosi»; GREGORIO NAZIANZENO, *Carm.* I, 2, 2, 508-509 col. 618: «L'amore di Cristo addormenta le brame mortali e gl'impeti della carne»; GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LVIII, 574: «Solo libero, solo signore e più regale dei re è colui che si è affrancato dalle passioni»; LX, 520: «Mortifichiamo continuamente il corpo nelle sue operazioni! Non parlo della sua sostanza, alla larga! ma degli impulsi che portano alle azioni cattive. Infatti anche questo è vita, anzi, soltanto questo è vita: non sottostare ai puri impulsi naturali e non essere schiavo dei piaceri»; LXI, 345: «Non è il corpo ad accecare l'anima, nient'affatto, ma la molle raffinatezza»; LXII, 599: «Chi sa comandarsi ed è padrone di sé, nessuno lo potrà ridurre ad un privato sottoposto a comando. ... A che giova, dimmelo, comandare a tutti i popoli, senza eccezioni, e poi essere schiavo delle passioni? Quale danno invece non comandare a nessuno, ma essere al di sopra della tirannide delle passioni? Questa è libertà, questo è governo, questa è regalità e potere; tutto quell'altro è schiavitù».

una progressiva distanza nelle incombenze ministeriali, una regola categorica, di cui trova l'emblema nella distribuzione spaziale dei vari personaggi, quando Mosè fu da Dio chiamato alla rivelazione del Sinai (*Or.* XX,2); afferma che ci sono compiti riservati, richiamando gli episodi dei figli di Eli e di Oza (XX, 3). È pericoloso avvicinarsi a Dio senza la necessaria purificazione ed investitura (*Carm.* II,1,13,116-37 coll. 1236-38).

* * *

La figura del pastore d'anime quale appare attraverso le dichiarazioni, i giudizi, i comportamenti personali di Gregorio è estremamente complessa, ricca di chiaroscuri e di meandri; è una figura immersa nella realtà della vita e quindi sottratta alle semplificazioni della teoria: affiora in mille sfaccettature attraverso a scritti diversi per genere letterario e per situazione storica e psicologica di composizione.

La considera con severità nelle pesanti conseguenze delle sue inettitudini: quando osserva il lamentevole livello religioso di molta cristianità non condanna tanto la gente, quanto i vescovi (*Or.* XLII,24 col. 488 C 1-3): i fedeli sono quelli che i pastori formano (336); la loro stinta spiritualità è il riflesso delle inadempienze dei loro maestri, i quali sono tanto più tenuti a mostrarsi irreprensibili in quanto « nulla persuade più dei costumi » (*Carm.* II,1,12,775 col. 1222) ed « è più facile partecipare al male che al bene » (II,1,11,1759 col. 1152 Jungck p. 140). Egli vuole che il sacerdote consacri le mani con opere sante, sappia guardare il mondo con occhio sano, ammirando più il Creatore che la creatura, abitui l'orecchio ad aprirsi con disponibilità all'insegnamento del Signore, dischiuda la bocca per aspirare i misteri divini ed esporli, sciolga la lingua nel celebrare la gloria di Dio, collochi saldi i piedi sulla roccia, diriga i passi verso Dio senza nessuna deviazione, faccia di ogni suo membro un attrezzo di giustizia, spogliato di tutto quanto è soggetto alla mortalità (*Or.* II,95 p. 214,8-27). Modello di apostolo delle anime fu Paolo (*Or.* II,53-56) ed un eloquente esemplare risultò anche Gregorio il Vecchio, il quale, dinanzi al supremo interesse della Chiesa, che imponeva l'elezione di

(336) Ricorda BASILIO, *Regulae fusius tractatae* 43,1 PG XXXI,1028 B-1: « Quale è il superiore e capo, tale, in genere, suole diventare anche il suddito » e GREGORIO, *Or.* II,11 p. 104,5-6: « Il vizio del superiore suole contaminare assai in fretta il suddito ».

Basilio a vescovo di Cesarea, sebbene vecchissimo e ridotto a respirare appena, partecipò con alacrità battagliera e vinse, animato da un fervore così vivace che sembrò farlo anche fisicamente ringiovanire (*Or.* XVIII, 36 col. 1033 A 9 - B 5). Era una risolutezza corrispondente a quella con cui Gregorio impegnò una dura polemica con gli eretici, nemici della Trinità: una sfida aperta che dalla Bibbia attingeva immagini aspre e pungenti; di fronte all'ortodossia non si sentiva autorizzato a transigere: la sua carità si esplicava in una rampogna che investiva le persone unicamente per salvarle (cfr. *Or.* XXIII, 14).

Esigente con gli altri, lo fu soprattutto con sé, arrivando fino alle forme più scrupolose (cfr. *Carm.* II, 1, 1, 329-34 col. 995; II, 1, 34, 103-104 col. 1314); sua convinzione ispiratrice fu l'innalzamento alla perfezione, che era elevazione dalla contingenza delle cose terrene all'autenticità e perennità dei valori in Dio (*Or.* II, 74 p. 186, 1-3). Ciò non implicava tuttavia affatto il misconoscimento dei valori umani, in tutta la loro gamma: dinanzi al vescovo Eusebio di Cesarea rivendicò per sé e per Basilio piena dignità e libertà di giudizio (*Epist.* 16, 3-4); per confermare l'immacolatezza del suo sacerdozio pronunciò una imprecazione, invocando, nel caso che avesse amato il potere, di non avere mai nessuno « splendore » (*lamprón*) nella sua vita (*Or.* XLII, 19 col. 481 A 4-7): fu quindi disposto a rinunciare allo splendore di Costantinopoli, ma non a qualsiasi splendore; non accettava il buio dell'insignificanza; voleva che la sua vita fosse avvolta di luce, anche se ben diversa da quella del trono patriarcale e dalla libera accessione al palazzo imperiale; forse pensava all'assiduità accanto al trono divino, nell'ascesi silenziosa di Arianzo, ma probabilmente non disdegnava neppure i riflessi terrestri della sua arte letteraria, come non rifuggiva dall'operare nel campo sociale. Nell'oscura marginalità d'una provincia continuò a sospingere all'azione, in favore della Chiesa o di singole persone tribolate, le autorità, ed a parlare a contemporanei ed a posteri con i suoi versi. Sì raccoglimento romito, ma non irrilevanza. Quello « splendore » è insieme irraggiamento ed alone: è quello che dà e quello che riceve.

In *Or.* XXIII, 2 p. 282, 11-13 si domanda e commenta: « Dove sono coloro che odiano ugualmente la divinità e noi? Le nostre sofferenze comportano infatti questa suprema dignità, che siamo messi in pericolo insieme a Dio » (337). Le persecuzioni

(337) Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, PG LVII, 233: « Raccogliete un buono stipendio sia quando Dio è glorificato per causa vostra, sia quando voi siete vituperati per causa di Dio ».

gli generavano una potente fierezza, che però, lungi dall'essere orgoglio, diventava saldo sostegno della sua coscienza. In quella luce, invece di logorarsi nelle avversità, attingeva un continuo incremento di forza. Gregorio non inculcò solo l'eroismo, ne indicò anche le fonti: qui la trascendenza entra nella storia; come non mai, i fini dell'azione la alimentano; la persecuzione si trasforma in consacrazione. A brevissima distanza di tempo dichiara: « Di nuovo alcuni infuriano contro Cristo o piuttosto contro di me, che sono stato stimato degno di diventare l'araldo del Verbo » (*Or.* XXXVII, 4 p. 280, 27-29). Ritorna l'equiparazione di sé alla divinità come bersaglio dell'odio degli eretici e ritorna la medesima vigorosa fierezza sulla quale germoglia una nuova fiducia: fu ritenuto degno di diventare l'araldo del Verbo. È l'investitura che si riconosce ed è la sorgente di un conforto che gli gonfia l'anima e lo rende inespugnabile. Quest'altera definizione è una confessione: quello fu il fulcro su cui fece leva per sollevarsi in tanti momenti di abbattimento. C'è un impulso esaltante in quella certezza: appena dietro alla persona di Gregorio si scherma la presenza dell'Onnipotente. Traspare una turgida consapevolezza, ma non iattanza, né vanità, né superbia; è la gioia d'una sublime missione con il suo effluvio tonico.

E tonico è sempre, nei suoi momenti più vivi, Gregorio. Della vita ha una concezione salda e vigorosa: la vuole integra, forte, sintesi di tutti i valori, diretta ad un costante cammino di elevazione. È una visione animatrice, anche perché esente da qualsiasi ingenuità superficiale o gonfiezza retorica. Dell'esistenza conobbe come ben pochi le ansie e le tempeste ed al contatto con la quotidianità avvertì le pronte vibrazioni d'una sensibilità che si faceva presto dolorosa: nonostante ciò, e probabilmente a causa di ciò, si trovò sospinto a superare gli appigli terreni per afferrarsi a quelli sicuri divini. Questa fu la sua atmosfera di uomo: in essa egli colloca anche l'ecclesiastico gestore di un ministero spirituale. Della sua missione scoperse tanto l'eccellenza quanto le facili defezioni: allora rimbrottò, condannò, ma soprattutto cercò di elevare. La sua è una magnanimità che tende a farne germinare dell'altra in chi viene a contatto con lui.

La lunga abitudine all'introspezione e l'assillo alla più alta perfezione possibile, che furono le sue caratteristiche più costanti e salienti, conferiscono spesso alla dizione di Gregorio quella sintesi gnomica che attira e ferma il lettore in grazia dell'intelligenza che ne emana, della fiducia che ne spira, della forza propulsiva che se ne trae. Gregorio si proclamò forma-

tore (338) e lo fu, non soltanto perché offerse dottrine, ma anche perché le confezionò in modo che servissero da viatico lungo il deflusso delle ore e dei giorni. Analisi e dimostrazioni amavano appuntarsi in compendi luminosi e concisi che persuadevano la mente e catturavano la memoria: voleva che le idee accompagnassero i suoi uditori ripresentandosi quasi per forza propria. Suonavano consegne, consigli, conforti. Pressoché ogni tema si faceva motto ed ogni motto stimolo e via: non ebbe, si può dire, direzioni precluse; i suoi aforismi dal centro della sua anima purificata si irraggiano verso tutta la circonferenza della vita.

Effondono una potente forza suasiva perché conservano l'intimo tremito di una confidenza che nasce direttamente da un'esperienza. Dice, ad esempio: « Sono sempre il buon cacciatore di tutto quanto è buono » (*Epist.* 164, 1); esorta: « Impègnati ad essere il migliore possibile e dispiaci a coloro ai quali dispiacere è la cosa migliore » (*Carm.* I, 2 31, 47 col. 914); sussurra: « Considero bellezza soltanto quella che sta dentro » (*Carm.* II, 1, 88, 153 col. 1441); preconizza un'esistenza immersa nel soprannaturale: « Beato chi è sempre insaziabile del cibo celeste » (*Carm.* I, 2, 17, 27 col. 783); inculca il distacco dai beni mondani: « Vivo della sola speranza » (*Carm.* II, 1, 45, 143-44 col. 1363); prega: « Il giorno che oggi ricevo mi sia un giorno di luce » (*Carm.* II, 1, 26, 3 col. 1285); sfoga il suo zelo: « Potessi brillare come una lampada sul candelabro e mandare i miei bagliori per tutta la terra! » (*Carm.* II, 1, 14, 49-50 coll. 1248-49). Sono lampi multiformi di grandezza: ma non abbacinano, perché non si dissolvono, perdurano: sono anche provocazioni. E dovunque domina una profonda responsabilità: non c'è ombra di compiacimento declamatorio. Il Nazianzeno, tanto come monaco che come vescovo, vive di verità. Naturale quindi che punti alla sua ipostasi assoluta; vibra tutta la sua anima nel grido: « Dio chiama. Affrettiamoci a volargli incontro! » (*Carm.* II, 1, 86, 7 col. 1433).

Il volo all'alto! Fu una delle metafore che più lo espressero e lo affascinarono. « È meglio avere il secondo posto tra i grandi che il primo tra gl'indigenti, come volare al disotto dell'aquila che stride dall'alto piuttosto che fendere l'aria al disopra delle allodole che si aggirano al suolo » (*Carm.* II, 2, 4, 96-98 coll. 1512-13). Gregorio guarda, come ammaliato, quel-

(338) Cfr. *Epist.* 52, 3: « Uno scrittore ha un contrassegno, un altro ne ha un altro, piccolo o grande; quello delle mie opere è l'attitudine formatrice nelle sentenze e nelle idee, dove se ne offre la possibilità ».

l'aquila che signoreggia gli spazi infiniti dei cieli: vorrebbe che tutti fossero così; nell'impossibilità, attestata dalla cronaca più evidente, invita almeno a sollevarlesi sempre più vicino; evitare, comunque, l'impotente svolazzare raso terra.

Così Gregorio voleva gli uomini e, con tanto più viva urgenza, i pastori delle anime. Predicò e, soprattutto, praticò: fustigò quanto vedeva tradire quell'ideale, ma anche allora non fece altro che cercare di incamminarvi. Dimostrò la laidezza di ogni meschinità e colpa, ma assai più diffuse un clima di alta nobiltà e di sana vigoria morale. Il contatto con lui rincuora ed ispira grandezza. Questo raffinato intellettuale, amante del raccoglimento meditativo ed ascetico, che inclinò a giudicare le sue due consacrazioni, presbiterale ed episcopale, come le più angoscianti tragedie della sua vita, risultò poi un modello ammirabile di ministro ecclesiale. L'eccellenza del sacerdote e del vescovo la descrisse, ma, principalmente, la fece sentire.

Fondamento della sua capacità di convincere e di potenziare fu una fede meditata e vagliata con la più risoluta severità ed apertura. Risultò convincente perché si era convinto, al di là di ogni nebbia di esitazioni. Quando parlava non sosteneva opinioni, raccomandava ciò che aveva, inequivocabilmente, veduto. Possedeva certezze. Fu il « Teologo » per antonomasia, perché la fede ripensò e presentò nella sua organica pienezza attraverso alla più tersa formulazione in una piena aderenza alla tradizione ecclesiale, e fu un efficacissimo animatore, perché partiva da questa base inconcussa. Le idee in lui esalano fervore senza cedere nulla della loro incrollabile saldezza. Anzi, la sua potente azione corroborante proviene proprio di qui: ebbe una fede irremovibile e chiara e la visse con la totale dedizione di tutta la sua persona: la seducente forza di risonanza interiore che le sue parole hanno non ne fu che una naturale conseguenza.

FRANCESCO TRISOGLIO

IDENTITA'-DIVERSITA'
Facile chiave risolutiva dei grandi principi della filosofia
(parte quarta)

Le leggi dello sviluppo spirituale

L'attività morale ha la sua origine immediata nel soggetto umano e dal quale è interamente qualificata. Tutto comincia dall'interno del soggetto umano: dalla sua conoscenza e dalla sua libertà. La natura umana ha innato, come ogni natura, l'amore del proprio essere. Ogni esistente ama la sua consistenza ed unità costituita da quella «vis» che si chiama essere. L'amore innato della propria unità coincide con l'amore della propria identità. L'agire umano è autenticamente tale quando continua e sviluppa il soggetto agente manifestando la sua autenticità umana. Il principio che regola l'attività morale è quello già prima ricordato: *identico è l'atto in virtù del quale una cosa esiste e in virtù del quale agisce.* Su questa base si può costruire lo sviluppo morale umano: armonizzare l'azione con il primato dello spirito costitutivo dell'umanità dell'uomo.

Possiamo riassumere le leggi dello sviluppo spirituale così:

1) *amare il mondo solo come mezzo e mai come fine*
2) *amare il prossimo come se stessi, cioè come fine e mai come mezzo*
3) *amare Dio più di se stessi, o come dice il Vangelo con tutto il cuore, con tutta la mente, con tutte le forze.* La ragione profonda di questo sta nel fatto che amare Dio nostro Creatore, è amare noi stessi nella Fonte del nostro essere e della nostra identità.

Sono i tre principi o le tre leggi fondamentali dello sviluppo spirituale umano, i tre principi per custodire e arricchire la propria identità, per aiutare gli altri a raggiungere lo stesso scopo. L'identità di natura comanda tutta la legge morale sia

in linea personale che in linea sociale. Vi è infatti una specie di connaturalità tra il volente e il bene voluto. Una connaturalità che non si spiega senza un'identità di fondo. Il volente vede nel bene voluto qualcosa che lo completa, lo perfeziona, lo sviluppa, l'arricchisce. Senza questa connaturalità fondata non vi sarebbe nessun desiderio, nessuna tendenza, nessun appetito, nessuna volizione. L'identità fa scattare ogni agire e ogni tendenza. Fa scattare l'agire come comunicazione di sé, fa scattare il tendere come conquista di sé. La radicale *identità dell'atto d'essere,* diversamente realizzato nei diversi esistenti, mette in movimento l'appetito di ogni appetente, fa scattare ogni tendenza appetitiva a qualunque livello, divenendo così il principio movente di tutto il dinamismo ontologico ed etico. Il connaturato amore ontologico di sé coincide con il rispetto della propria esistenza ricevuta come dono, è, anzitutto, per lo uomo, amore della propria identità spirituale, è amore del primato dei valori spirituali, cioè della propria persona. Questo ordinato amore di sé vede il suo prolungamento, complemento ed espansione nelle cose del mondo quali *strumenti* per l'arricchimento intellettuale, mediante la conoscenza e la ricerca scientifica e filosofica, per l'irrobustimento della volontà mediante l'esercizio della volontà nel sottomettere i valori materiali al primato dello spirito; vede negli altri uomini altrettanti se stessi, nel cui incontro e mutua comunione la propria identità trova il suo naturale prolungamento nella mutua comunione, un'espansione della persona moltiplicata e dilatata quasi a modo di circoli concentrici nelle altre persone dalle più vicine a quelle più lontane, sino a comprendere l'intera umanità, senza esclusione di ordine temporale e spaziale, poiché lo spirito umano, radice primaria della persona singola, non conosce limiti di spazio e di tempo. L'amore degli altri abbraccia, in certo modo, tutto il mondo e tutta la storia. Vi è infatti tra uomo e uomo un'identità di natura, pur diversamente realizzata nello spazio e nel tempo, che unisce gli uomini in una comune responsabilità. La morale personale, grazie all'identità di natura diversamente realizzata nelle diverse persone e nei diversi gruppi etnici, sociali, culturali, trova la naturale continuità nell'etica sociale. La responsabilità personale si ricollega strettamente con la responsabilità comune, universale in una specie di onniresponsabilità. Ogni persona, in quanto spirito, trascende lo spazio e il tempo, non per esclusione, ma per superiore inclusione non spaziale né temporale. ma spirituale.

Appare dunque che *primato dello spirito e ordine morale,* sia personale sia sociale, sono strettamente collegati tra loro. Quando cade l'uno, cade anche l'altro. L'amore di sé quand'è

ordinato, cioè né egoistico né materialistico, s'ingrandisce e giganteggia nell'amore del prossimo e dona alla persona la tendenza spirituale a donarsi al prossimo, a servirlo come un altro se stesso e trova leggero ogni sacrificio, talora persino la morte, pur di beneficare il prossimo. Questo è vero particolarmente sotto l'aspetto spirituale, vertice comprendente tutti i valori umani. Qui la filosofia s'incontra e si prolunga nella fede e nella rivelazione cristiana. La morale umana trova il suo autentico prolungamento nella morale cristiana. L'identità del Creatore, generoso donatore dell'essere naturale e di quello soprannaturale della grazia, spiega e fonda questa continuità tra i due piani. Mai ciò che è autenticamente cristiano può opporsi o contrastare con ciò che è autenticamente umano, sotto qualsiasi aspetto.

Ecco perché l'amore di Dio non solo prolunga, ma eleva ad un'altezza vertiginosa l'identità e l'amore umano. L'amore di Sé trova nell'amore di Dio la pienezza del suo dispiegamento. Nell'amore di Dio l'uomo trascende se stesso. È qui dove ancora una volta la vita spirituale cristiana nelle sue forme più elevate, quali l'ascesi e la mistica, si risolve nella morale condotta al suo vertice, dove è impossibile separarle perché l'una continua e sviluppa l'altra. L'amore di Dio è amore di sé nella sua forma autentica. È qui dove appare chiaro che la giustizia verso il prossimo e verso Dio trovano la spinta verso un progresso che non dice mai basta. Se l'amore del prossimo e l'amore verso Dio si allentano, anche la giustizia umana si affloscia. Si potrà ancora parlare dei diritti della persona umana, ma il diritto, dinanzi a chi non ama Dio, ogni uomo e tutti gli uomini senza preconcetti e preclusioni, rimane semplicemente una parola che non si tradurrà mai in azione. Una parola vuota, puramente retorica, una maschera che serve solo a coprire l'ingiustizia, l'oppressione, le vessazioni, la privazione delle libertà a cui ogni uomo ha diritto.

Identità e diversità nel binomio sintesi-analisi

Riprendiamo ora il discorso del rapporto tra identità e intelligenza già a suo tempo iniziato e continuato poi con identità e conoscenza, identità e volere, identità e morale.

Se alla radice della nostra conoscenza sta l'intelletto che è, per definizione, « percezione dell'ente in quanto tale », ossia percezione dell'essere, perfezione di ogni perfezione, costitutivo primo dell'ente, principio fondante l'identità dell'esistente, dob-

biamo riconoscere, costretti dalla realtà delle cose, che la SINTESI (non certo nel senso kantiano e moderno) precede ogni analisi. La sintesi non è il superamento o un rappezzamento più o meno precario di una previa rottura tra due antinomie (Kant) o tra due contrari (Hegel), non è generata dall'opposizione, dall'alterità, dall'urto, dalla contrapposizione, quasi per redimerla, toglierla e superarla (Aufheben), quasi che la realtà malfatta debba venire redenta e restaurata. Prima di ogni diversità sta l'identità da cui nasce ogni diversità e alterità. Prima di ogni scomposizione analitica e di ogni molteplicità sta la sintesi: *l'unità colta d'un solo sguardo*: «l'inizio del conoscere umano, dice S. Tommaso, sta in una certa qual confusa conoscenza di tutte le cose» (*De Verit.* q. 18, a. 4; I, q. 14, a. 6). Il primato della sintesi sull'analisi come il primato della unità sulla molteplicità è la logica sequela del primato dello essere sul non-essere. L'identità è l'attributo ontologico più affine all'unità. Si comprende di qui il perfetto parallelismo tra primato dell'unità e primato della sintesi. Come l'unità ha una priorità fondante e coronante ogni molteplicità, così l'identità ha una priorità trascendente e fondante ogni alterità. La sintesi si fonda sull'identità delle due diverse componenti il conoscere umano: la componente intellettiva (soggettiva) e la componente oggettiva. La totalità *oggettiva* dell'essere in tutte le sue realizzazioni, la totalità soggettiva dell'intelletto che fin dal suo inizio coglie, sia pure indistintamente, tutte le cose. S'intende qui l'intelletto come intelletto (momento soggettivo) e l'ente in quanto ente (momento oggettivo) unificati, e in certo modo identificati, nell'atto originario della percezione intellettiva. Ogni giudizio, ogni discorso mentale, ogni distinzione costituiscono l'analisi che durerà tutta la vita al fine di chiarire la visione totale (sintesi) iniziale. L'analisi è l'opera dell'intelletto discorrente o raziocinante. Alla base di ogni operazione analitica sta l'immediatezza sintetica: quell'immediatezza che è propria dell'*intelletto come intelletto*, nel cui ambito è possibile ogni analisi o discorso mentale. Scopo finale dell'analisi è riportare la *sintesi indistinta iniziale* alla *sintesi finale chiara e distinta*, per quanto è possibile all'uomo. È questa una costatazione imposta alla nostra riflessione dalla natura stessa della conoscenza (21).

---

(21) «Inquisitio rationis ad simplicem intelligentiam veritatis terminatur sicut incipit a simplici intelligentia veritatis quae consideratur in primis principiis; et ideo, in processu rationis est quaedam convolutio ut circulus, dum ratio, ab uno incipiens, per multa procedens, ad unum terminatur» (*Div. Nom.*, VII, ed. Pera, n. 713).

In altre parole: prima di ogni antinomia sta il primato dell'armonia e della sintonia, grazie all'atto fondante dell'essere che costituisce, ricompone e ricomprende, raccorda e concorda ogni diversità nella fondamentale e finale realtà dell'essere, atto di ogni atto, perfezione di ogni perfezione, identità di ogni identità da cui scaturisce ogni diversità.

L'identica perfezione dell'atto d'essere è il principio primo in via costitutiva, il principio ultimo in via risolutiva di ogni identità e di ogni diversità. Non esiste una diversità assoluta senza rapporto con il principio fondamentalmente identico dell'essere. L'identità fonda e corona sempre su ogni diversità, origine e trascende ogni diversità. La ragione profonda sta nelle meravigliose virtualità dell'*atto d'essere*. L'identità trascende ogni diversità perché la fonda e la spiega. Ogni antitesi è sempre interiore e contenuta nell'atto di essere. L'identità è la chiave esplicativa dialettica della diversità. Trasposta sul piano del conoscere l'identità della sintesi indistinta iniziale si tramuta in sintesi finale almeno parzialmente chiarita come effetto del discorso mentale (22).

Il primato della sintesi rispetto all'analisi, sul piano della conoscenza, corrisponde perfettamente al primato dell'identità sulla diversità sul piano ontologico.

La filosofia che nasce dalla voce delle cose, riporta le cose all'essere da cui hanno principio e in cui hanno termine. La filosofia che nasce dall'arbitraria antinomia tesi-antitesi, infelicemente ricucita dalla sintesi finisce per frangersi in nuove antinomie, nuove contrarietà e contraddizioni senza fine lasciando irrisolto il problema fondamentale della filosofia. La dialettica dell'antitesi-sintesi si trasforma, sul piano della prassi individuale e sociale, in una spinta all'eversione e, in ultima istanza, alla negazione della stessa filosofia. Il primato dialettico dei contrari presto o tardi finisce con mandare in frantumi ogni teoria. La realtà storica del nostro secolo ne è la più eloquente testimonianza.

---

(22) «Intellectus simplicem et absolutam cognitionem designare videtur... Sicut motus comparatur ad quietem et ut ad principium et ut ad terminum: ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in alium discurrere, nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum; similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio eius quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quae ratio resolvit... Unde quamvis cognitio humanae animae proprie sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis quae in substantiis superioribus invenitur ex quo vim intellectivam habere dicuntur» (*De Verit.*, q. 15, a. 1. Cfr. anche I, q. 79, a. 8).

L'identità fondante e coronante il sapere filosofico tradotto nel primato della sintesi sul piano conoscitivo trapassa nel primato dell'ordine. Queste considerazioni possono aiutare a ricostruire una più realistica filosofia e sono la chiave ermeneutica dell'intera storia del pensiero moderno e contemporaneo.

Specialmente da Kant in poi e più ancora da Hegel la antinomia (tesi-antitesi) è divenuta il fondamento e il principio di tutta la realtà ridotta a storia. L'antinomia viene assunta e annientata nella sintesi provvisoria per ricadere in una nuova antitesi senza fine.

Chi scopre l'atto d'essere come attributo primario delle cose trova nella sintesi il principio primordiale e fine ultimo del conoscere. Ogni cosa nasce dall'identità e aspira all'identità come aspira alla pace, la mente aspira alla sintesi come aspira all'ordine e alla sapienza perché solo la sapienza è ordine e solo l'ordine è sapienza.

Identità e diversità nel principio di partecipazione

Recentemente valenti studiosi hanno riscoperto l'importanza primaria della partecipazione in filosofia. Il principio di partecipazione pervade di sé tutta la realtà e, di riflesso, tutta la conoscenza, tutti i rapporti tra gli enti e il loro dinamismo reciproco. È qualcosa di originario com'è originario, universale, assoluto, il rapporto parte-tutto. Ogni cosa come esistente sussistente è un tutto. Le cose estese sono un tutto integrato di parti estese. L'insieme delle cose estese nella loro totalità formano un *tutto* formato da tante *totalità* quanti sono gli esistenti sussistenti. Ma ogni tutto fisico sta ad ogni altro tutto come la parte al tutto. La realtà dello spirito umano è una totalità superiore ad ognuna delle totalità fisiche, anzi a tutte prese insieme. Lo spirito è una totalità non costituita di parti integranti, perciò indivisibile, perciò senza alcuna intrinseca parzialità, tanto semplice quanto più tutta raccolta e unita in se stessa, tanto più robusta quanto più indivisibile. È una totalità superiore, tanto eccellente e ricca d'essere da essere superiore a tutti i mondi fisici ed estesi. Qui occorre richiamare un genialissimo colpo d'ala di S. Agostino, ripreso e fatto proprio da S. Tommaso: « quando non si tratta di grandezza materiale migliore e maggiore coincidono ». Ciò che è *migliore* in senso *intensivo*, come ricchezza d'essere è anche *maggiore*.

Tutto ciò che sta al di sotto dello spirito umano sta a questo come la parte al tutto, come analogamente l'insieme dei mondi creati fisici e spirituali sta a Dio.

Da qualunque parte ci volgiamo vediamo attuato o attuantesi il principio di partecipazione che non sempre viene esattamente formulato nemmeno dai migliori maestri, ai quali siamo debitori del forte richiamo alla partecipazione. Notiamo subito: non si può adeguatamente formulare il principio di partecipazione senza trovarvi implicato il principio di identità, o quanto meno l'attributo ontologico dell'*identità.*

Partecipare infatti è possedere parzialmente (imperfettamente, in modo inferiore) la stessa perfezione che un altro possiede totalmente (perfettamente e in modo superiore e diverso). Il principio di partecipazione include necessariamente il principio d'identità. Dovunque una perfezione è posseduta solo per partecipazione è necessariamente derivata e donata da quell'ente che quella perfezione possiede per essenza, principalmente, totalmente, perfettamente. È un principio di estrema importanza e di assoluta evidenza, è il rapporto: parte-tutto, portato fino alle ultime conseguenze, in quanto viene risolto nella perfezione dell'atto d'essere, perfezione di ogni perfezione. In questo quadro si colloca anche la dialettica del rapporto (non scientifico ed empirico) ma ontologico e filosofico nel senso migliore: induzione-deduzione. In ontologia l'*induzione* è l'ascesa dal particolare all'universale, la deduzione la discesa dall'universale al particolare. La partecipazione investe non solo il piano ontologico ma anche quello gnoseologico e logico. Ogni volta che si parla di *universale* vi è implicato il rapporto al *particolare.* Ogni volta che si parla di *particolare* e di *singolare* vi è implicato il rapporto all'*universale.* L'universale infatti è sempre un *tutto* rispetto agli inferiori meno universali o *particolari* virtualmente in esso presenti e immanenti, come l'imperfetto è virtualmente contenuto e presente nel più perfetto (23). Si può facilmente arguire che la partecipazione come pervade tutta la realtà così pervade tutto il conoscere umano.

Per farsi un'idea dell'importanza eccezionale del principio di partecipazione basti ricordare che è indissociabile dai rapporti essere-essenza, potenza-atto, causa-effetto, analogante-analogato, perfetto-imperfetto, trascendente-immanente. In questo senso è il principio animatore e motore di tutta la filosofia

---

(23) «Universale est quoddam totum intelligibile, quia comprehendit multa ut partes, scilicet sua inferiora» (*Physic.* I, lect. 1, ed. Maggiolo, Marietti, n. 9 (9)

(24). Se la partecipazione anima e vivifica dall'interno tutta la realtà e tutta la conoscenza, che dire dell'identità che anima e vivifica dall'interno tutta la partecipazione? Un'adeguata indagine sul rapporto identità-partecipazione richiederebbe un impegno ben più vasto di quanto per ora non ci è possibile fare. Alla base dell'identità e della partecipazione naturalmente sta sempre l'*atto d'essere,* perfezione di ogni perfezione, donatore originario dell'identità all'infinita fioritura del diverso in tutti i suoi aspetti e in tutta l'immensa sua gamma, nei suoi gradi e nelle sue modalità. La partecipazione, nella linea dell'essere è l'espandersi primordiale dell'identità. *Tutto ciò che esiste partecipa l'essere,* e ne partecipa, per ciò stesso, in diversi modi, l'identità e la vis identificante.

Identità e diversità nel principio di causalità

Il causare non è altro che comunicare l'identica perfezione posseduta da un agente, che chiamiamo *causa,* a un soggetto ricevente che chiamiamo *effetto.* Basta osservare ciò che accade nell'esperienza di ogni giorno. Nella generazione naturale: il vivente genera il vivente, comunicandogli la *stessa* perfezione ch'egli possiede (la stessa vita), secondo il grado, la misura, il modo proprio con cui la possiede. Il leone genera il leone, il cavallo il cavallo e così via. Qui appare, con ogni evidenza, che il causare è comunicazione d'identità ontologica, anche se la identità del generato, è necessariamente *altra* dall'identità del generante. Il vivente genera un'*identità nuova,* perciò *diversa* dalla propria. È impossibile che la causa produca un effetto assolutamente identico alla causa stessa. Dove non c'è un effetto nuovo, perciò un'*identità diversa,* non vi può essere causalità. Altrimenti la causa causerebbe se stessa il che è assurdo.

Non è meno chiaro infatti che il causare, come comunicazione d'identità, vale anche sul piano dell'attività artificiale quando s'interpongono tra l'effetto e la causa, l'intelligenza e

---

(24) La riscoperta della partecipazione come dialettica centrale della metafisica tomistica ha dato una svolta alla filosofia tradizionale, riportando S. Tommaso d'Aquino alla sua autentica originalità: al di sopra del puro aristotelismo com'era invalso nell'uso universale dei trattatisti. Nel pensiero tomista non è meno presente Platone che Aristotele, rifusi in una sintesi originale. Tale riscoperta la dobbiamo a due autori: C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione* (Torino, 1950) e *Partecipazione e causalità* (Torino, 1960); GEIGER L.-B., O. P., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin,* Paris, 1952.

la volontà umana, come ad esempio nell'arte della pittura, della scultura, dell'architettura. L'identica idea o perfezione ideale che l'artista ha in mente viene impressa nel marmo, nel legno, nel quadro. L'*identità* dell'idea non esclude la *diversità del modo* d'essere dell'idea nella mente dell'artista e nel materiale che la riceve. L'illimitata possibilità causale dell'intelligenza umana tradotta in volontà e fantasia creatrice, sta all'origine dell'arte, della tecnica, del lavoro umano in generale; rivela una inesauribile fecondità operativa e causale, in armonia con l'inesauribile profondità dello spirito, sorgente eminente di comunicazione, d'identità come lo mostrano la svariatissima e multiforme diversità estetica e tecnica, scaturenti tutte dall'inesausta e inesauribile fonte del pensiero umano e dell'umana libertà. In questo modo l'uomo trasforma e umanizza il mondo esplicandosi in modi sempre nuovi e diversi. Si deve inferire che l'identità dello spirito è di una ricchezza, d'una pienezza, d'una profondità, trascendente ogni identità di ordine puramente cosmico. La natura umana in quanto principio di causalità naturale nella generazione, causa uniformemente e univocamente, lo spirito umano ha invece un'apertura causale illimitata com'è il conoscere e il suo libero volere. Di qui l'inesauribile creatività umana, testimoniata dalla storia dell'arte e della tecnica presso tutti i popoli. L'identità dello spirito umano ricca, quanto lo spirito stesso, si esplica nella comunicazione della propria identità a una molteplicità di cose tanto svariate da avere del prodigioso. *Grazie all'attività causale,* l'identità passa, in modo evidente, dal piano statico proprio dell'operante a quello dinamico e operativo. Nell'atto del causare l'identità dell'agente entra in azione, diviene attiva, prolunga nell'agire l'identità dell'ente che opera, diviene espansione d'identità per finire in attività causale assimilante che è un'identità impoverita. Non si può comprendere la causalità filosofica senza ridurla ad *identità* operante e generante il *diverso.* L'identica perfezione ch'è nella causa, attivamente operante, è nell'effetto, cioè nel soggetto ricevente. L'identico atto causale è nell'agente e causante come principio attivo da cui procede; è nel ricevente come soggetto *passivo* in cui risiede. L'identico atto scaturisce dalla causa e s'imprime come effetto nel soggetto ricevente. La medesima perfezione è nel causante come principio *da cui proviene,* è nel ricevente come soggetto in *cui risiede.* Un identico atto scaturisce dalla causa e s'imprime nel causato, assimilando ad un tempo l'effetto alla causa e la causa all'effetto, anche se la causa efficiente è attivamente assimilante, il soggetto ricevente passivamente assimilato. La forza dell'identità vincola inscindibilmente non soltanto ogni esistente con ogni esistente,

ma ogni causa con il suo effetto. *L'effetto è qualcosa della causa stessa ad extra,* conferendo all'attività causale un valore assoluto. La causa è nell'effetto secondo il modo con cui l'effetto la può ricevere. E la può ricevere secondo la natura e la misura del suo essere che è l'essenza. L'identità unifica ad un tempo *azione* ed *agente, effetto* e *causa.* Il causare è tutto qui purché non si intenda l'agente, l'azione, l'effetto in *modo univoco.* In tutti i casi però *l'identico atto dell'agente, si effonde nell'azione e s'imprime nell'effetto.* La causa è un'identità che si dilata ed espande, che si comunica e comunicandosi unifica, avvicina, assimila a sé ciò a cui si comunica. La natura della causalità chiarisce il valore umano del lavoro, dell'arte e della tecnica. L'arte, la tecnica, il lavoro umano in generale, portano impressa l'impronta dello spirito umano, immagine di Dio. Di per sé hanno un valore che supera ogni compenso di ordine materiale. Di qui la possibilità di un progresso della giustizia sociale all'infinito, e l'inadeguatezza di ogni compenso ad eguagliare il valore del lavoro umano. Di qui la tendenza a una concezione sociale di sempre più universale partecipazione e corresponsabilità e il superamento della divisione manichea tra chi dà il lavoro e chi lavora. Di qui l'errore della contrapposizione di classe a classe sia nelle dottrine economiche che implicitamente creano questi dualismi, sia in coloro che promuovono la lotta di classe, come unico mezzo per superarle. La natura filosofica dell'identità si armonizza pienamente con la dottrina cosmogonica dell'Abbé Lemaître sull'universo in espansione, che sembra trovare sempre maggiore accoglienza nell'astrofisica moderna e che pare anche conforme alla concezione cristiana della creazione come produzione dell'essere. La *creazione* è l'emanazione (la parola s'intende in senso nettamente spiritualistico come viene usata dallo stesso S. Tommaso: un'emanazione che procede dallo spirito assolutamente indivisibile) dell'identità spirituale che si estrinseca espandendosi in tante diverse identità, quanti sono gli esistenti e i suoi diversi modi d'essere. La causalità come identità in espansione ha inizio dall'Essere Assoluto che è perciò stesso purissima Identità, il cui causare è assolutamente spirituale. L'atto d'essere costituisce l'esistente non importa se materiale o spirituale. Tuttavia l'esistente spirituale è infinitamente più ricco di concretezza ontologica che ogni esistente materiale, d'una concretezza incommensurabile con la concretezza del cosmo. La pienezza della concretezza coincide con la ricchezza inesauribile dello spirito, la sua profondità insondabile in senso relativo e creativo che rivela la profondità assoluta e infinita dello

Spirito Divino. L'assoluta pienezza dello Spirito Assoluto è assoluta concretezza, assoluta ricchezza e pienezza d'essere che, a sua volta, coincide con l'assoluta ricchezza, pienezza e concretezza dell'identità cui corrisponde l'assoluta capacità comunicatrice d'identità, realizzantesi, grazie alla sua divina azione creatrice, alla molteplice varietà degli esistenti (25).

Identità e diversità nel principio di analogia

Come la causalità implica e suppone la partecipazione e la partecipazione suppone l'identità, così l'analogia implica l'identità e la partecipazione sul piano statico e la causalità sul piano dinamico.

Infatti ogni esistente partecipa la stessa, identica perfezione dell'essere, ma la partecipa in modo e in misura diversa. L'identica perfezione è posseduta dalla causa e dall'effetto, ma, tolto il caso della causalità naturale della generazione, la partecipa in grado e modo differente.

L'essere è diversamente posseduto, ripetiamo, dalla causa e dall'effetto. La molteplicità, la varietà, l'alterità delle cose che si fanno incontro a noi nell'esperienza di ogni giorno e di ogni momento, possiedono veramente la perfezione dell'*essere* che le rende esistenti, ma l'essere è posseduto in ciascun esistente in modo proprio e distinto e questo sia in linea verticale, sia in linea orizzontale. Vi è nel mondo una gerarchia di esistenti che possiedono l'essere in modo più o meno perfetto in linea orizzontale e in linea verticale. Gli esistenti della *medesima specie e del medesimo genere* possiedono l'essere diversamente come « singoli » o come « persona ». Ciò appare in modo evidente negli esistenti superiori, principalmente nell'uomo: ogni uomo possiede non solo l'identico atto d'esser nell'identica misura e natura, ch'è l'essenza umana in modo *personalmente* diverso. Questa constatazione coincide con l'esperienza stessa dell'analogia che non è solo una teoria aprioristica. È un dato di fatto che l'esperienza costata e la mente deve riconoscere.

Si tratta di ascoltare la voce delle cose o lasciarsi guidare dal filo conduttore che *unisce* ogni cosa ad ogni cosa e *diffe-*

---

(25) Su questo argomento è assai utile leggere la Sectio II (De Eodem et Altero) del Commento di S. Tommaso al *De Divinis Nominibus* di Dionigi, c. IX, nn. 813 e ssg. (Edizione Pera O.P.): *Deus supersplendet omnibus ad hoc quod participant suam identitatem secundum uniuscuiusque convenientiam,* etc.

renzia ogni cosa da ogni cosa. In ossequio alla voce delle cose stesse, occorre rispettare la *molteplicità che diversifica* cosa da cosa e rispettare insieme la comunione nell'*identica perfezione* dell'essere *che unisce* ogni cosa ad ogni cosa. Quando interroghiamo le cose se sappiamo ascoltarle ci rispondano: di dove viene la comunione che tutte le unisce, conferendo a tutti gli esistenti presenti o assenti, vicini o lontani, passati o futuri, quell'aria di famiglia, quel vincolo parentale che li raggruppa tutti, senza eccezione, in una sola grande famiglia: la famiglia degli esistenti, il vincolo, in virtù del quale tutti, oltre il nome proprio che li differenzia, portano un nome comune che tutti li imparenta, quel vincolo che sta a fondamento di ogni altro vincolo, in linea generica o specifica, comunitaria o familiare. La risposta è unanime, universale, tutti siamo parenti nell'*essere,* perfezione di ogni perfezione, che rende esistente ogni esistente attuando in modo diverso ogni esistente da ogni esistente. Un vincolo, questo dell'essere, più profondo e più intimo dello stesso vincolo del sangue.

In virtù dell'*essere* ogni esistente esiste ed entra a far parte integrante dell'universale famiglia degli esistenti, fuori della quale c'è solo il nulla. *Identità e diversità nell'essere*: ecco ciò che unisce e diversifica tutti gli esistenti. L'essere costituisce l'identità propria di ogni esistente, un'identità talmente inconfondibile che lo diversifica da ogni altro. L'identità dà origine alla *diversità,* sempre relativa mai assoluta. È una costatazione da rispettare se vogliamo che la filosofia rimanga un sapere realistico con un compito specifico: dire come stanno le cose *in quanto esistono.*

Questo rispetto dell'identità-diversità che accomuna e distingue le cose si chiama, classicamente, *analogia.* Ogni esistente perché *identico* a se stesso è, perciò stesso, *diverso* da ogni altro. Sopprimere questo binomio, offerto e insegnato a noi dalle cose, equivale a sopprimere le cose stesse, o, quanto meno, a rinnegare la nostra stessa esperienza che, in definitiva, si risolve nella negazione di noi stessi, in una ingiustificata sfiducia nel valore della nostra conoscenza. Vi è evidentemente una *somiglianza* e una *dissomiglianza* tra cosa e cosa, dovunque vi è una molteplicità di esistenti. L'analogia è la soluzione classica che permette di accogliere e di superare le istanze del *monismo* (quale ad esempio l'Essere unico di Parmenide, il panteismo in tutte le sue forme, il monismo dinamico e storicistico sia idealistico che materialistico), come ci permette di accogliere e di superare, dal di dentro, ogni *pluralismo* e *dualismo* (come l'*atomismo* di Leucippo e Democrito, il *dualismo* aristotelico Dio

eterno - mondo eterno, il *dualismo* manicheo e quello più recente di Descartes tra *res extensa* e *res cogitans*, o quello di Kant tra *fenomeno* e *noumeno*). L'analogia è il problema dei problemi filosofici perché mette alla luce del sole la radice profonda (l'atto d'essere) che ci permette di superare definitivamente la alternativa, rispettando insieme identità - diversità, l'unità e la molteplicità, senza annullare il problema, cancellando uno dei termini, come sarebbe più comodo fare, e, non pochi, nella storia del pensiero, hanno fatto.

In realtà tutto ciò che è uno con se stesso, è anche identico a se stesso e dovunque vi è molteplicità vi è diversità. Nell'infinita molteplicità degli esistenti vi è qualcosa di *identico* e qualcosa di *diverso*: l'*essere* che spiega insieme identità e diversità, unità e molteplicità, somiglianza e dissomiglianza. Infatti l'atto d'essere in virtù del quale ogni esistente esiste ed esiste *identico* a sé, e perciò *diverso* dagli altri, non è solo una parola, né solo un concetto, è una superenergia (nel senso etimologico della parola) presente e immanente in tutte le cose, costitutivo, insieme della loro esistenza, e della loro sussistenza e sostanzialità (26). L'essere è una « vis » che identifica e diversifica insieme, unisce e divide, *diversifica identificando* ogni esistente da ogni esistente, lasciandoli in comunione in un rapporto di famiglia.

Come si spiega questo paradosso? Ogni esistente partecipa l'identica perfezione in modo diverso. L'essere dunque è qualcosa di intrinseco, d'immanente e d'inerente ad ogni esistente. Né è il costitutivo primo. Realisticamente parlando per comprendere l'analogia bisogna partire dall'esperienza, dalla costatazione di fatto: ogni esistente possiede l'*essere,* secondo una somiglianza di proporzione intrinseca, rispetto agli altri esistenti. Occorre partire con quella che la scuola domenicana chiama *analogia di proporzionalità.* L'identico atto d'essere è posseduto in modo *proporzionalmente diverso* che si può esprimere matematicamente:

$$\frac{5}{10} = \frac{10}{20}$$

dove appare subito che vi è una somiglianza intrinseca tra le due proporzioni. Così l'uomo sta al suo modo d'essere, come

(26) Gli accidenti esistono (colore, sapore, odore) non in senso proprio e forte, ma piuttosto inesistono nel tutto e con il tutto sussistente o sostanziale.

il cavallo al suo. Quel *quid* intrinseco è appunto l'identico-diversificante principio primo di ogni cosa: l'essere, perfezione di ogni perfezione, principio dell'identico come *identico* e del *diverso* come diverso. Il modo proporzionalmente diverso di possedere l'essere, e la fonte della somiglianza e della dissomiglianza. Gli esistenti si assomigliano tutti in quanto *sono* e si diversificano da tutti in quanto ciascuno ha un suo *modo* d'essere, un'*essenza* e una *misura* d'essere tutta propria; trascendentale, generica, specifica o singolare e, nell'uomo, *personale.*

Si vede subito come l'analogia sia impensabile se, in ogni esistente, *l'essere fosse una cosa e l'essenza un'altra cosa.* Siamo costretti a riconoscere una *composizione intrinseca* che misura la partecipazione dell'essere. Una composizione costitutiva dell'ente finito che la filosofia classica chiama « distinzione reale », di *essere* ed *essenza.* Data l'ambiguità dell'espressione « distinzione reale », S. Tommaso preferisce dire semplicemente: siamo costretti a riconoscere una dualità interna ad ogni esistente, tra l'*essere stesso* e la *misura* e il *modo* di possederlo (l'essenza). Abolire questa distinzione significa ricadere nuovamente nell'alternativa: monismo o pluralismo: un vicolo cieco senza uscita che compromette tutto il discorso filosofico, o, quanto meno, lo rende arbitrario. L'analogia di proporzionalità è la soluzione del problema in linea orizzontale.

Proprio perché in ogni esistente finito l'essere non è l'essenza, siamo costretti a passare dalla linea orizzontale a quella verticale: *dall'analogia di proporzionalità al suo fondamento ultimo e definitivo.* Tutti gli esistenti in cui l'essere non è l'essenza, hanno ricevuto l'essere per partecipazione. Nessun esistente che partecipa l'essere ha in sé la spiegazione e la sufficienza del suo essere. Chi partecipa l'essere lo ha ricevuto da chi non lo partecipa, *ma è tale per natura, per identità e per essenza.* Questo Essere non è uno dei tanti ma solo Colui in cui l'*essere* è la stessa *essenza.* L'Essere per essenza ha un'identità, è incompatibile con qualsiasi dualità e alterità: è l'Identità pienissima l'essere sussistente in quanto essere, l'essere capace di donare l'essere stesso; l'Identità eccedente ogni altra identità che contiene in modo eminente, capace perciò di donare l'identità a tutte le cose dove l'identità dell'essere non coincide con il modo e la misura dell'essere.

L'Essere sussistente nella natura dell'essere, essendo il Principio da cui ricevono l'essere tutti gli esistenti finiti, in diversa proporzione e misura, non è solo il principale analogato, ma il fondamento di ogni analogia.

Si può parlare qui di analogia in senso verticale: è chiamata *analogia di attribuzione,* ad alcune condizioni:

a) Che non si intenda l'attribuzione in senso puramente estrinseco, ma in senso profondamente intrinseco anche perché l'essere non è soltanto *l'atto di ogni atto e la perfezione di ogni perfezione,* ma anche *ciò che vi è di più intimo in ogni cosa* (27).

b) Che non si parli di « principale analogato » perché l'Essere per Essenza è situato al di sopra di ogni analogia, ne è il Principio e il Fondamento. Nella scoperta dell'Essere per identità tale e per natura sua, si trova la spiegazione ultima di ogni analogia.

c) Per evitare il fallimento dell'analogia è necessario partire dai fatti e dai dati offerti dall'esperienza intellettuale umana.

È impossibile pensare un esistente che non abbia la sua incomunicabile identità, un'identità donata con l'essere e dall'essere. Solo a partire dall'*identità* si può comprendere la *diversità,* solo dall'*identità relativa* si può risalire all'Identità *assoluta.* L'identità ha il primato sulla diversità, la fonda e la rende intelligibile e le dona il suo vero significato, come in generale il positivo ha il primato sul negativo, e, in definitiva l'essere sul non-essere.

L'analogia ha tanti aspetti perché può assumere tutti gli aspetti e i significati che ha l'ente stesso. *Anche l'analogia è analoga.* Posta e chiarita l'analogia dell'essere come fondamento e principio di ogni identità e di ogni diversità, tutte le altre forme e divisioni e sottodivisioni dell'analogia, offerte dagli autori, passano in secondo piano e possono avere un interesse in quanto tutte virtualmente ricomprese nell'analogia dell'ente. Le stesse esemplificazioni portate dai diversi autori, come ad esempio il concetto di sanità attribuito simultaneamente al colore del volto, al cibo, all'aria, ecc., possono avere un'utilità didattica e introduttiva per capire il significato primario dell'analogia, quale abbiamo cercato rapidamente di enucleare. Nella luce dell'essere, come fondamento dell'identità, la ricerca filoso-

(27) « Esse est id quod immediatius et intimius convenit rebus » (*Qs. Disp. De Anima,* a. 9). « Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundis omnibus inest » (*S. Theol.* I, q. 8, a. 1). « Esse est magis intimum cuilibet rei quam ea quae per esse determinantur » (*II Sent. Dist.* I, q. 1, a. 4); « Ipsum esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus » (*De Pot.* q. III, a. 7).

fica si trasforma in ricerca dell'identità e dell'autenticità delle cose e nella scoperta di ciò che armonizza diversità, molteplicità, alterità, nell'unità e nella comunione. Il pluralismo (o anche solo il dualismo) radicale, totale, irriducibile rimane fuori della filosofia, fuori della mente umana, fuori della cogitabilità, fuori della realtà. È addirittura impensabile e impossibile. Pluralismo e dualismo radicali sono stridenti stonature, anzi rotture intellettivamente insopportabili, cacofonie che colpiscono e feriscono in modo intollerabile l'udito spirituale della mente umana.

L'analogia è identità che fiorisce in diversità, è diversità armonizzata e fondata dall'identità.

A questo punto l'analogia si trasforma in estetica: l'estetica fondamentale connaturata con la mente umana per la quale è impossibile pensare la realtà di tutte le cose se non come una sinfonia legata ad una melodia di fondo che sempre ritorna come un motivo musicale dominante, primario: l'*essere* realizzantesi nella molteplicità degli esistenti, ciascuno *identico a se stesso* e perciò *diverso dagli altri,* proprio come le singole note e i singoli motivi di una sinfonia: la sinfonia universale delle cose.

Una sinfonia capace di tenere insieme non soltanto gli esistenti nella linea orizzontale del cosmo, ma anche in quella verticale tra gli esistenti cosmici e gli esistenti spirituali creati e finiti scaturenti dall'Essere per essenza, scaturigine prima di ogni cosa, armonia cosmica, morale e spirituale. L'arte creatrice di Dio è la Musica Suprema, sorgente di ogni musica e di ogni musicalità, dove s'intrecciano e si collegano la linea verticale e la linea orizzontale degli esistenti. Ma proprio qui dove l'analogia si sviluppa e si dilata nella gerarchia che sale dall'imperfetto al perfetto, dalla minore alla maggiore ricchezza d'essere, si trasfigura nella categoria della trascendenza, dove, una volta ancora, ogni chiarimento parte dall'identità e ritorna nell'identità.

LUIGI BOGLIOLO

LA *RERUM NOVARUM*: 1891-1991
Il valore di una sapienza che vince il tempo e si fa storia

PARTE PRIMA

9 PRECEDENTI NELL'OTTOCENTO

Premessa

« Rerum Novarum »: più che un testo o un avvenimento, è un'idea, che ha la freschezza e la fragranza di una pagina evangelica. È un documento « immortale », un vero « testo sacro » per l'impegno sociale: la *Magna Charta* della dottrina sociale della Chiesa. « Leone XIII ha dato vita ad un nuovo insegnamento della Chiesa: il Vangelo sociale dei nostri tempi » (1).

Per questo l'enciclica è sopravvissuta al pontificato di Leone XIII: ha ispirato, infatti, il magistero sociale di tutti i Papi, da Pio XI a Pio XII, da Giovanni XXIII a Paolo VI, a Giovanni Paolo II, che l'ha intensamente ripensata, per ritrascriverla nella *Centesimus Annus*: un ringraziamento, un grido, una supplica (2). È decisamente sopravvissuta a radicali cambiamenti, verificatisi non solo nella cornice della geografia politica ed economica, ma nell'ambito della Chiesa stessa.

Basti pensare, fin dall'inizio del testo, all'immensità del paesaggio umano (e non solo umano) suggerito da quell'*incipit*, ormai celeberrimo, « *Rerum Novarum* ».

Di fronte all'incomunicabilità degli uomini, alla paurosa caduta dei valori, all'individualismo sociale, al generale disimpegno, la *Rerum Novarum* mobilita la coscienza cristiana in difesa dell'uomo.

Il panorama, da allora, è profondamente mutato; il tempo non è più scandito con ritmi lenti, ma precipita con una vertiginosa ed imponente accelerazione. Se il pericolo del passato — annota Erich Fromm — era che gli uomini diventassero schia-

---

(1) Discorso di Giovanni Paolo II alla Messa di Pentecoste, nel centenario della *Rerum Novarum* (*L'Osservatore Romano* 20-21 maggio 1991).

(2) Cfr. *L'Osservatore Romano* 20-21 maggio 1991.

vi, il pericolo del futuro è che diventino robot. Eppure la *Rerum Novarum*, rapportandosi ai valori, ai moduli di socializzazione del passato, ai vari problemi, slanci, previsioni, progetti, che hanno assillato e che assillano l'umanità lungo i tornanti di questo ultimo scorcio del XX secolo, è ancora attuale: è un seme gettato nel terreno della storia, con una grande e profetica carica di futuro nell'immensa distesa del terzo millennio. Emerge sempre una linea di costante tendenza, nonostante le contraddizioni e le inversioni di marcia, verso il « nuovo » da costruire. In questa capacità di proiettarsi e di progettare, c'è una creatività, che superando la nostalgia rivolta al passato e l'angoscia affacciata sul domani, assicura una vasta riserva di avvenire per l'uomo di ogni tempo: quella della *Rerum Novarum* è una nascita quotidiana, si riscrive — aggiornata — ad ogni epoca, per una promulgazione sempre in atto. « Lo Spirito — ha detto Giovanni Paolo II — indica le vie del bene, che unisce i popoli: questa è l'eloquenza dell'Enciclica di Leone XIII ».

Problematiche di contesto e genesi del documento

« Rerum Novarum cupidine »: inizia così il citatissimo documento leoniano: l'ardente brama di novità è alla base di quella serie di mali ed errori, che travagliarono tutto il XIX secolo. Affiorano lunghe e lontane continuità, di cui occorre seguire brevemente il tracciato.

Tre sono i problemi emergenti: quello *teologico-filosofico*, quello *politico* e quello *sociale*.

Per il primo occorre ricordare che si avvertiva l'esigenza abbastanza diffusa di un *Concilio ecumenico*: il processo di scristianizzazione dell'Europa, a seguito della Rivoluzione francese, assumeva, di giorno in giorno, proporzioni sempre più preoccupanti. « La minaccia però più complessa e più grave per il Cristianesimo e per la Chiesa fu senza dubbio il naturalismo, sviluppatosi nell'età moderna, su diversi binari, dal secolo XV al secolo XIX, fino ai nostri giorni » (3).

L'8 dicembre 1854 Pio IX proclamava solennemente il *dogma dell'Immacolata Concezione*. Quattro anni dopo, la luminosa e consolante notizia delle apparizioni di Lourdes a Berna-

---

(3) Card. P. PARENTE, *Il Concilio Vaticano I e Pio IX* (Commemorazione ufficiale del Concilio Vaticano I tenuta l'8 dicembre 1969 davanti al Papa Paolo VI). Cfr. *Pio IX* (Rivista quadrim.le), gennaio-aprile 1981, pp. 3-18.

dette Soubirous, in cui la Vergine, rivelando il suo nome, aveva dichiarato: « Io sono l'Immacolata Concezione ».

La comparsa, nel 1863, della *Vita di Gesù* di E. Renan, fece l'effetto di un sacrilegio freddamente calcolato e diabolicamente attuato. Il contenuto era in realtà la volgarizzazione — superficiale — in uno stile avvincente, caratterizzato da suggestive coloriture, delle conclusioni degli esegeti germanici, protestanti liberali. Nessuno in Francia era al corrente degli studi della filosofia e dell'esegesi tedesca. Lo scandalo aumentò in proporzione al successo del libro: 50.000 copie vendute in sei mesi, quasi sette traduzioni in un anno. Pio IX indisse a Roma una funzione espiatoria, mentre i vescovi francesi tuonavano nelle loro lettere pastorali.

Nel 1864 Pio IX pubblica il celebre *Sillabo* (4), cioè una autorevole elencazione dei principali errori dell'epoca, accompagnato dalla forte enciclica *Quanta cura.*

L'8 dicembre 1869 si apre il *Concilio Vaticano I,* il XX della Storia della Chiesa: « lo pensò, lo volle e lo realizzò, tra molte e aspre difficoltà, Pio IX, il Papa, dolce e forte, che percorse con umile eroismo la "via crucis" del suo lungo pontificato, in un secolo solcato e scosso da forti convulsioni in tutti i settori della vita » (5). Fu poi bruscamente interrotto, nel luglio 1870, dall'esplosione della guerra franco-prussiana e dall'occupazione di Roma da parte del governo italiano, avvenuta nel settembre dello stesso anno. Pio IX si dichiarò « prigioniero in Vaticano » e ne uscì solo dopo la morte, avvenuta nel febbraio 1878, al termine del più lungo pontificato della storia, durato quasi trentadue anni.

---

(4) *Sillabo*: vocabolo greco, che significa «collezione». Con questa voce sono conosciute due serie di proposizioni dottrinali, condannate dai Papi Pio IX e Pio X. Il *Sillabo,* cui si fa qui nel testo riferimento, è quello di Pio IX, il più famoso e ben diverso, dal *Sillabo* di Pio X, diretto contro il Modernismo. Significativo il fatto che il primo, o uno dei primi, a lanciare l'idea di una simile iniziativa fu il cardinale Gioacchino Pecci, arcivescovo di Perugia, poi Leone XIII, durante il concilio provinciale di Spoleto, nel novembre del 1849. Il *Sillabo* elencava con scrupolosa esattezza gli errori che si dovevano ritenere contrari alla retta dottrina. Qualcuno l'ha definito un atto di battaglia, quasi disperato, un'estrema reazione all'offensiva degli avversari, per riconquistare la società che procedeva sulle indicazioni della fede positivistica nell'evoluzione e nel progresso indefinito dell'uomo. È una «lettura», questa, quanto mai riduttiva e quindi ingiusta. Infatti Pio IX aveva già condannato tutti quegli errori in altri atti del suo magistero. Si trattava di estrarli dalle sue encicliche, lettere apostoliche, allocuzioni. E così si fece, impegnando un anno di paziente lavoro. Le proposizioni, formulate con un dettato essenziale ed incisivo, sono ottanta.

(5) Card. P. PARENTE, *Il Concilio Vaticano I e Pio IX, cit.* p. 3.

Il problema *politico* era stato ribaltato dalla bruciante esperienza della Rivoluzione francese di fine Settecento: il paradigma di ogni rivoluzione compiuta in nome del « sol dell'avvenire », il gran mito del progresso.

Kant, il padre di tutto il pensiero filosofico moderno, aveva redatto un'aperta professione di fede nel progresso: « Ora io affermo di potere, anche senza spirito profetico, predire del genere umano il suo progresso, assolutamente irrevocabile, verso il meglio ». Anzi riafferma con marcata sottolineatura il suo ottimismo: « È un'affermazione valida a dispetto di tutti gli increduli, anche per la teoria più rigorosa che il genere umano è sempre stato in progresso verso il meglio e così continuerà ancora » (6).

Nel nome della libertà e dell'uguaglianza si instaurano sistemi politici.

Fondamentale e necessaria premessa in tema di storiografia risorgimentale italiana è la distinzione fra il processo di riunificazione « territoriale » ed il delicatissimo problema di unità spirituale dell'intera comunità nazionale. Gravi ostacoli rendevano quest'ultimo obiettivo estremamente difficile, per non dire quasi impossibile: la secolare frantumazione a livello di governi regionali, con relative e diverse legislazioni nel cui retroterra si avvertiva chiaramente una eterogeneità di civiltà, cultura, formazione politica e attività economica.

In Italia il problema si carica di preoccupazioni ed eventi di portata decisamente nazionale: la *riunificazione italiana* deve affrontare il nodo della fine del potere temporale della Chiesa, sancita dalla proclamazione di Roma a capitale d'Italia; la *questione romana* che verrà risolta molto più tardi e precisamente nel 1929 con il Concordato fra Stato e Chiesa, finì per collocarsi al centro della politica vaticana; il « Non expedit » (cioè non è opportuno che i cattolici partecipino alla vita politica italiana), provoca la netta e dura *contrapposizione* fra clero *intransigente* e clero *conciliatorista,* mentre profondi contrasti e vivaci polemiche rivelavano la spaccatura fra coscienza patriottica nazionale e coscienza cattolica.

I conciliatoristi, nonostante il « Non expedit », sostengono con estrema chiarezza l'ingresso dei cattolici nella vita politica,

---

(6) KANT I., *Der Streit der Fakultäten,* in *Kant's gesammelte Schriften,* VII Königlich Preuss. Akademic der Wissenschaften Berlin, 1917, pag. 88 (cfr. trad. it. in *Scritti politici e di filosofia della Storia e del diritto di I. Kant,* con un saggio di Chr. Garve, trad. di G. Solari e G. Tidoni, Utet, Torino 1921, pp. 222-223).

per difendere dall'interno dello Stato i valori religiosi, sociali, politici, patriottici dell'Italia.

Fra le file dei conciliatoristi ci sono nomi illustri: Bonomelli, vescovo di Cremona, Scalabrini, vescovo di Piacenza, il card. Capecelatro, che erano le guide spirituali del movimento.

Geremia Bonomelli (1831-1914) vescovo di Cremona: lettore e animatore del Lamennais prima maniera, di Lacordaire, di Montalembert e del vescovo Dupanloup, riassume in sé il desiderio diffuso di una più stretta unione fra Chiesa e patria in tempi di profonde divisioni e di lotte acute, alle quali la penosa eredità del '70 dava facilmente esca.

Per il Natale del 1886, Bonomelli, il noto campione del « conciliatorismo », manda al Papa una lettera, in cui chiede di compiere « la pacificazione della Patria nostra, sospiro di tutti i buoni ». Sulla rivista « La Rassegna Nazionale » del primo novembre 1887, pubblica un articolo anonimo: *Restituzione o Conciliazione?* e sulla medesima rivista del primo marzo 1889 pubblica il celebre articolo — successivamente riprodotto in forma di opuscolo — *Roma, l'Italia e la realtà delle cose,* riprovato da Leone XIII e condannato poi all'Indice dei libri proibiti, nell'aprile di quello stesso anno. Il patriottismo conciliatoristico bonomelliano è uno dei contributi più chiari dati dal vescovo di Cremona alla formazione dell'unità spirituale dei popoli d'Italia. E tale testimonianza fu resa a Mons. Bonomelli da Antonio Fogazzaro (7).

Gian Battista Scalabrini (1839-1905) vescovo di Piacenza. Si dedica al problema dell'emigrazione italiana all'estero. Fonda la celebre « Congregazione dei Missionari di S. Carlo » e dà un notevole contributo per la soluzione del grave problema italiano. Fu tra i vescovi più insigni del secolo scorso. Recentemente, e cioè dal 3 al 5 dicembre 1987, si è svolto a Piacenza il Convegno Storico Internazionale *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo,* il cui risultato, come sottolinea il De Rosa nell'Introduzione agli « Atti », pare importante storiograficamente. « Purtroppo Scalabrini è stato tenuto prevalentemente dentro la storia del movimento cattolico, come esponente di quel cattolicesimo transigente, che insieme con il vescovo di Cremona Bonomelli, sostenne la necessità della conciliazione fra Stato e Chiesa... L'impressione che lasciava la biografia dello Scalabrini era

---

(7) Cfr. BELLO C., *Geremia Bonomelli,* Brescia 1961; BELLO C., *Lettere a Mons. Bonomelli,* Roma 1961; IEMOLO A. C., *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni,* Einaudi, 1971, Torino; BELLO C., *Mons. Bonomelli e l'unità politica e religiosa degli Italiani,* in *Civitas,* sett.-ott., pp. 21-34.

che in lui ci fossero due storie separate: una del movimento cattolico, l'altra dell'emigrazione. Ora il Convegno ha, per così dire, spostato la storiografia da una visione dello Scalabrini tutta interna al movimento cattolico, allo Scalabrini operatore di una pietà organizzata sul fronte più sguarnito allora del movimento cattolico e della Chiesa, rappresentato, per dirla con parole sue, dal problema della riconquista alla fede delle plebi cristiane, sperdute nelle terre sterminate dell'America Meridionale. Se accettiamo questa prospettiva, quale mi pare emerga dalla lettura degli Atti, allora anche gli altri aspetti della biografia scalabriniana potranno apparire non come una giustapposizione di interessi, ma nella loro coerenza interiore ed è questa coerenza interiore a fare di lui una figura singolare, non riducibile allo schema, sia pur ricco e drammatico, di una pura storia del movimento cattolico. Non solo, ma anche per le sue tenaci convinzioni sul problema degli emigrati, non se ne può discutere con gli stessi criteri scientifici con i quali oggi si continua a discutere di transigenti e intransigenti, di *non expedit* e di clerico-moderati » (8).

Tra gli ecclesiastici: Tosti, Curci, l'abate A. Stoppani (9), « una sincera amicizia con Scalabrini ».

Tra i laici: C. Cantù, A. Alfani, Schiapparelli, Rossi, Tacini, Conti, Ramorino, Fogazzaro, Gallarati-Scotti, Alfieri.

I loro maestri: Dante, Rosmini, Manzoni, Gioberti, Balbo, Tommaseo, Lambruschini.

Essi miravano apertamente all'incontro con la parte sana del liberalismo.

In tutti questi personaggi permane una forte tradizione risorgimentale, sostanziata di motivi etico-religiosi e spunti riformistici, che hanno le loro radici ultime nel pensiero filosofico dell'abate Rosmini e nella poetica di A. Manzoni.

In Italia la *massoneria* (10), allontanandosi sempre più dal modello anglo-sassone, assunse un carattere spiccatamente politico e decisamente anticlericale, dal 1860 in poi. E da allora

---

(8) DE ROSA G., *Introduzione a Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo,* Atti del Convegno Storico Internazionale (Piacenza, 3-5 dicembre 1987), Roma 1989, p. 6. Cfr. FRANCESCONI M., *G. B. Scalabrini, Vescovo di Piacenza e degli emigrati,* Città Nuova, Roma 1985; cfr. *Carteggio Scalabrini-Bonomelli 1868-1905,* a cura di C. Marcora, Ed. Studium, Roma, 1983.

(9) SARTORI O., *A. Stoppani: una sincera amicizia con Scalabrini,* in *Il Nuovo Giornale,* Piacenza, 30 marzo 1991.

(10) Cfr. AA.VV., *La libera muratoria,* Sugarco e Sedizioni, Milano, 1978.

la massoneria fu mescolata in un modo o nell'altro a tutte le contese del nuovo regno.

Pio IX, preoccupato del comodo deismo che forniva la poca vernice per coprire l'indifferentismo religioso, che l'abate Lamennais definiva la malattia del secolo (11) seguendo lo stile dei suoi predecessori, Clemente XII, Benedetto XIV, Pio VII e Leone XII, condanna il movimento con l'enciclica *Qui pluribus* (9 nov. 1846) e con l'allocuzione *Multiplices inter* (2 sett. 1865).

Il problema sociale

Se Pio IX aveva dovuto affrontare soprattutto la problematica culturale e politica dei vari movimenti liberalcostituzionali, Leone XIII si trovò di fronte la complessa e complicata vastità della questione sociale, che nasce dall'esplosione dello sviluppo tecnico in Europa, « madre della prima rivoluzione industriale » e nell'America del Nord. L'elettricità, il carbone, l'acciaio, lo sviluppo delle strade ferrate, la produzione chimica hanno cambiato il volto a città e nazioni, sconvolgendo in pochi anni, dalla base al vertice, abitudini secolari. Era « la rivoluzione industriale » cioè una vertiginosa trasformazione dei sistemi di produzione, realizzata con una fitta e svariata gamma di invenzioni, scoperte e di utilizzo di materie prime, con aperte prospettive di scambio, anche a livello internazionale.

C'è stato un apporto positivo per la classe operaia nei paesi industrializzati: ma vi è riuscita attraverso la sofferenza, lo sfruttamento, la miseria, anzi si potrebbe dire attraverso la disumanizzazione di decine di milioni di lavoratori e delle loro famiglie.

Dal 1815 al 1871 è l'età d'oro del capitalismo selvaggio, cioè il capitalismo, che riduce, da un lato, l'essenza dell'uomo alla pura dimensione economica, e ubbidisce, dall'altro, all'unica legge del profitto per il profitto. Il salario è minimo, nelle fabbriche si lavorava giorno e notte, in ambienti malsani, con un pesante orario di dieci, dodici e più ore. Vi lavoravano uomini, donne e bambini, che come annotava Victor Hugo « non ridono mai ».

---

(11) L'introduzione all'opera *Essai sur l'indifférence en matière de religion* si apre con questo significativo rilievo: «Le siècle le plus malade n'est pas celui qui se passionne pour l'erreur, mais le siècle qui neglige qui dédaigne la vérité» (Il secolo più malato non è quello che si appassiona all'errore, ma il secolo che trascura, che disprezza la verità).

Gli storici di questo periodo, anche quelli più moderati, non esitano a parlare, in tema di mondo del lavoro, di vero e proprio « inferno », davanti ad un drammatico spettacolo: « L'accumulo della ricchezza, come precisa la *Rerum Novarum*, nelle mani di pochi, accanto alla miseria di una gran moltitudine ».

Intanto Karl Marx nel 1848 aveva lanciato il suo *Manifesto* (12), con tutti i veleni ideologici e le utopie politiche.

Il p. Toparelli D'Azeglio, fin dal 1852, scriveva su « La Civiltà Cattolica » che le corporazioni erano di diritto naturale e che la Rivoluzione francese aveva violato i fondamenti stessi della moralità, sopprimendole. Ma non era ancora tutto. Nella *Rerum Novarum* Leone XIII parte da questa fondamentale annotazione: « nel tempo stesso che le istituzioni e le leggi venivano allontanandosi dallo spirito cristiano, avvenne che a poco a poco gli operai rimanessero soli e indifesi in balia della cupidigia dei padroni e di una sfrenata concorrenza ». È un dato questo grandemente significativo tra il processo di secolarizzazione politico-giuridica, che colpisce lo stato al tramonto del XIX secolo e l'aumento dello sfruttamento capitalistico del proletariato.

La Chiesa e il problema sociale

E la Chiesa è *presente o assente?* Da una lettura dei commenti, apparsi su numerosi quotidiani ed in alcuni saggi monografici, si sottolinea che la Chiesa nel suo insieme ha rivelato un grave ritardo: Leone XIII, infatti, promulga la *Rerum Novarum* nel maggio 1891, quando più di quarant'anni prima, e precisamente nel 1848, Marx aveva già lanciato il suo *Manifesto*, e a distanza di ventinove anni prima, si era avuta la fondazione della 1ª Internazionale Socialista.

Ci si domanda se questo ritardo era dovuto a semplice

---

(12) Il *Manifesto* marxista invitava gli operai ad organizzarsi, cioè ad unire le loro forze contro la prepotenza del capitale. Non si trattava di ristorare l'equilibrio delle forze tra lavoratori e datori di lavoro, ma di rafforzare la compagine operaia per poterla avventare contro la borghesia, detentrice del capitale, sopprimerla, ed instaurare il comunismo, cioè la padronanza collettiva dei beni. E la lotta di classe divampò incendiaria. Dove il *Manifesto* poneva un materialismo chiuso, come un carcere, la *Rerum Novarum* poneva una spiritualità aperta come una famiglia. Card. PIETRO PALAZZINI, *Il prima e il dopo della Rerum Novarum*, in AA.VV., *La «Rerum Novarum» e i problemi sociali di oggi*, Ed. Massimo, Milano, 1991, pag. 32.

ignoranza della reale situazione dei lavoratori o ad egoismo. Infatti molti operai si sentivano abbandonati dalla Chiesa, anzi addirittura sfruttati, almeno indirettamente (13) A questo proposito è quanto mai significativo, purtroppo, il celebre *Girotondo dei setaioli.* Ecco il testo: « Per cantare "Veni Creator" / Ci vuole una pianeta d'oro / Ne tessiamo per voi gente di Chiesa. / Ma noi, poveri setaioli, non abbiamo camicie / Noi siamo setaioli. / Noi siamo tutti nudi ».

A parte il fatto che non si tratta di egoismo o di ignoranza, bensì di una « apparente » incomprensione dei nuovi problemi, posti dalla rivoluzione industriale, mi pare che si debbano tenere ben presenti due rilevanti dati. E precisamente:

a) nella *Rerum Novarum* confluiscono come in una grandiosa colata i preziosi contributi di un secolo di esperienze e di studi, di convegni e di congressi sulle problematiche sociali, realizzati in tutta l'Europa e in America, con un vivo senso dell'essenziale, una capacità di sintesi delle tendenze evolutive in atto, e una messa in luce del fondo squisitamente morale e religioso della « questione operaia ».

b) Non solo, sullo sfondo dei primi decenni dell'Ottocento appare il primo numero di *L'Avenir* dell'abate Lamennais (1782-1854), tra le cui file accorrono a portare il loro contributo di entusiasmo giovanile e il loro ardore combattivo Lacordaire e Montalembert. Il loro programma è la lotta per la libertà. Il 22 novembre 1831 Lamennais, accompagnato dai suoi due discepoli, si mette in cammino verso Roma. « Veri pellegrini di Dio e della Libertà » (14), (come si sono autodesignati) sin dall'inizio essi vivono in profondità il loro impegno evangelico sul piano sociale. Trovano la città di Lione in piena rivolta, trentamila operai tessitori hanno occupato il Comune. Lacordaire li arringa e annunzia loro che il Cristo li ha già liberati.

Nel 1839 il Lamennais pubblica un libro che ha un significato eccezionale: *De l'esclavage moderne,* purtroppo poco conosciuto (15). L'abate francese anticipa di un decennio il grido di Marx, propugnando sia in questo saggio, come ne *L'Avenir,* i primi programmi dei cattolici sociali di quasi tutta l'Europa. « Senza confessarlo — annota Rumi — Leone XIII *pratica* La-

---

(13) COSTE R., *Lo sviluppo del pensiero sociale della Chiesa dopo la Rerum Novarum,* in *L'Osservatore Romano,* 28 novembre 1981, p. 3.

(14) CAMILUCCI M., *L'attualità di un antico viaggio a Roma,* in *Studium,* Roma, 1970, p. 295.

(15) ROLANDETTI V., *Tomismo in cammino,* Piacenza, 1982, p. 45.

mennais e conduce la sua apertura con un'altezza di prospettive ed una essenzialità di contenuti che le assicurano corposa vitalità nel tempo » (16).

Di particolare rilevanza l'opera svolta in Francia dall'*Ere nouvelle* fondata nel 1848 da Lacordaire, Ozanam, de Coux e l'abate Maret. Anzi l'Ozanam (1813-1853) già nel 1836 così stigmatizzava la situazione storica: « Vi sono molti uomini che hanno troppo e vogliono avere ancora di più, ve ne sono ancora di più che non ne hanno abbastanza, che non hanno nulla e che vogliono appropriarsi di quel che non si vuol dar loro. Tra queste due classi si prepara una lotta, una lotta che minaccia di essere terribile; da una parte la potenza del denaro, dall'altra la potenza della disperazione ». Lo stesso Ozanam aveva la lucida e immediata percezione che « la questione che agita il mondo non è una questione di persone, né una questione di forme politiche, ma una questione sociale: è la lotta di quelli che non hanno nulla, contro quelli che hanno troppo ».

Indubbiamente la genesi storica della *Rerum Novarum* va collocata in un processo di lungo periodo, che vede la Chiesa Cattolica dell'800 prendere coscienza — sia pure con ritardi, lentezza e fatica — dei problemi posti dalla rivoluzione industriale ed elaborare vari tentativi di risposta (17). Quella della Chiesa è una presenza viva, ma silenziosa, caratterizzata da un prezioso lavoro di escavazione sotterranea nelle profondità delle strutture sociali.

Resta, comunque, valido il recente rilievo del Card. Giacomo Biffi di Bologna, che, in occasione del centenario della *Rerum Novarum*, contestando il giudizio di G. Bernanos, secondo il quale l'enciclica di Leone XIII sarebbe giunta troppo tardi, ben 43 anni dopo il *Manifesto* di Karl Marx, affermava: « Questa è la caratteristica dei veri profeti, i quali sono sempre in ritardo sull'attualità e in anticipo sulla storia. Oggi Leone XIII è più vivo di Marx ». Effettivamente è un'enciclica di cui si scrive ancora oggi, a distanza di un secolo: la prova straordinaria della sua vitalità e modernità è documentata dal molteplice rifiorire di convegni, studi, riflessioni sulla *Rerum Novarum* e, in generale, sulla dottrina sociale della Chiesa, che costantemente fa riferimento a queste profetiche e luminose pagine.

---

(16) RUMI G., *Il magistero e il moderno*, in AA.VV., *A cento anni dalla «Rerum Novarum»*, Ned., Milano, 1991, p. 13.

(17) AA.VV., *I cento anni della Rerum Novarum*, Ed. Studio Domenicano, Bologna, 1990, p. 20 e ss.

Cattolici liberali o Liberalismi cattolici?

Il liberalismo — o per usare un'espressione corrente, il cattolicesimo liberale — è figlio della Rivoluzione francese: un moto caratterizzato da una straordinaria varietà, che fu contemporaneamente religioso, politico, culturale e sociale, senza poter costruirsi né una vera e propria filosofia, né tanto meno una vera e propria teologia.

I Cattolici liberali nell'Ottocento (18): è questo il titolo dato alla raccolta di studi di un Convegno, tenutosi a Grenoble, in Francia, verso gli anni Ottanta, da Autori di grande specializzazione, fra i quali l'Aubert e J. Leclerc. Mi permetto di avanzare proprio sul dettato del titolo un rapido rilievo, che formulo così: *Cattolici liberali o Liberalismi cattolici?* (19).

Rilevato il carattere complesso e complicato delle molteplici linee di forza del liberalismo cattolico e data l'impossibilità di riportarlo ad una genesi ideologica e culturale univoca, la storia ci documenta in questo periodo teso e drammatico, contrassegnato da crisi di coscienza e penose lacerazioni, non tanto il problema dei « cattolici liberali », quanto lo sviluppo e la dottrina dei « liberalismi cattolici ».

In realtà il titolo « Cattolici liberali » sottolinea una visione precisa ed articolata, con prospettiva rigorosa e finalità ben netta, mentre « Liberalismi cattolici » denuncia subito la presenza di varie realtà dell'area politico-religiosa, con tensioni e sfumature decisamente diverse.

L'abate Lamennais e la sua scuola, dopo la dolorosa lacerazione, costituiscono una significativa conferma al nostro rilievo.

Il liberalismo cattolico se, da un lato, ha la sua matrice nella Rivoluzione francese, dall'altro, pur non avendo nel Lamennais l'unica fonte di ispirazione, ha però del Lamennais subìto la suggestione ed il fascino della grandiosità del progetto, mai realizzato.

Nella complessa struttura di caratteristiche e di valenze del liberalismo cattolico, che denunciano spesso imprecisioni ed insufficienze, ambiguità e addirittura contraddizioni, per cui è difficile, per non dire impossibile, darne oggi una completa definizione, c'è un abituale ricorso alla storia, che si rivela come l'incisiva giustificazione delle convinzioni politiche e sociali di alcuni esponenti.

---

(18) AA.VV., *I cattolici liberali nell'Ottocento*, SEI, Torino, 1976.

(19) ROLANDETTI V., *Tomismo in cammino*, Piacenza, 1982, pp. 67-68, nota 83.

Pur avendo il taglio di una moderata rivoluzione, l'azione doveva partire sempre da una « tradizione » per puntare su una speranza, verso nuovi orizzonti, che si lasciano per un poco contemplare, per farsi subito remoti e per sollecitare un nuovo tentativo di avvicinamento. La lunga marcia, che dovrebbe approdare alla terra promessa, come realtà concreta e come realtà sognata, non è mai definitivamente conclusa: è una progettazione, che si colloca nella dimensione del desiderio e della speranza, per sfumare poi nell'insignificanza dell'utopia, il cui difetto ontologico è quello di pretendere uno Stato perfetto con degli uomini imperfetti.

Una storia di rifiuti e di nostalgie, di tentativi e di una tacita, disperata invocazione. È il problema che domina tutto il XIX secolo.

Pio IX e Leone XIII: una costruttiva continuità

La *Rerum Novarum* è un documento così denso di significato, che consente di « rileggere » un capitolo di storia della Chiesa, ripercorrendone, sia pure a volo d'aquila, le fasi ed i problemi cruciali.

C'è un modulo interpretativo, che tende a raffigurare il pontificato di Pio IX e, quindi, la Chiesa ben chiusa all'interno di una dimensione di resistenza e di difesa, di chiusura e di rifiuto del « nuovo » in chiave politico-sociale, legata ad una visione autoritaria e integralista, in chiave pastorale-operativa.

Il pontificato, invece, di Leone XIII e, quindi, la Chiesa appare dominata dall'evidente preoccupazione di uscire dal ghetto, dove era stata per troppo tempo isolata, per riprendere quelle posizioni perdute con un processo accelerato di reinserimento della fede nella nuova situazione storica.

Ciò, però, non vuol dire che manchi la continuità storica, come qualcuno ha tentato di fare, sottolineando una tinta di papalismo e, addirittura di « piononismo » che — si precisa — « ha molto spesso assunto un carattere ultramontano, un po' come nella destra mennaisiana in Francia » (20).

Anzi, proprio Pio IX nel 1849 con l'enciclica *Nostis et nobiscum* dedicava particolare attenzione ai problemi sociali. Il 14 maggio 1852, poi, con il *motu proprio*, « I gravissimi mutamenti », Pio IX ristabiliva nello stato pontificio le corporazioni

(20) Cfr. AA.VV., *I cattolici liberali nell'Ottocento, cit.*, p. 96.

di arti e mestieri, soppresse in epoca napoleonica. E il p. Taparelli prendeva lo spunto da questo documento per delineare una complessiva proposta di organizzazione del mondo del lavoro.

C'era, però, da una parte, un certo immobilismo provvidenzialistico del Papa (l'enciclica sottolineava che l'esistente ordine sociale era voluto dalla Provvidenza); dall'altra parte, la corporazione era non solo strumento di perfezionamento spirituale, ma soprattutto come canale di tutela economico-sociale dei lavoratori, in quanto forza associata. Però da ambo le parti forse si mirava alla ricomposizione della medievale « societas christiana », a carattere ierocratico, caratterizzata dalla profonda convinzione che solo l'elemosina individuale poteva condurre sulla via della salvezza. Era questo il rimedio alle varie forme di povertà (21).

Indubbiamente fra i due grandi Pontefici, chiamati con doni diversi a rendere presente nel mondo la parola di Dio e l'insegnamento della Chiesa, c'era una diversità di stile, dovuta sia ai diversi problemi dei due periodi, sia al loro diverso temperamento, formazione, sensibilità e cultura.

« Se Pio IX, infatti, aveva dovuto misurarsi soprattutto con la cultura e la politica dei movimenti liberalcostituzionali, Leone XIII ebbe dinnanzi l'ampiezza e la complessità della questione sociale » (22).

Giustamente, annota il De Rosa (23), non si è riflettuto ancora a sufficienza che la generazione dei grandi protagonisti del cattolicesimo sociale di questo nostro secolo uscì dal clima degli entusiasmi e delle speranze suscitate dal Papa della *Rerum Novarum*... Un cattolico dell'età di Pio IX, che aveva vissuto gli anni drammatici del *Sillabo,* della fine del potere temporale, dell'occupazione di Roma, della violenta guerra anticlericale e antireligiosa... non aveva che da rifugiarsi nella profezia, nella fiducia incondizionata nella Divina Provvidenza.

Leone XIII continuò nel solco tracciato dal suo predecessore, confermò le condanne formulate da Pio IX. Ma lo fece con spirito diverso. Pio IX era solito lanciare infuocati anatemi, Leone XIII preferì riaffermare i diritti della Chiesa senza toni forti, senza condanne inappellabili. Anzi si espresse sempre in termini di pacificazione. « Da tempo — scrive in una lettera

(21) Cfr. AA.VV., *I cento anni della Rerum Novarum,* Ed. Studio Domenicano, Bologna, 1990, p. 24 e ss.

(22) CASAROLA F., *Rerum Novarum: 1891-1991,* in *Studium,* Roma, gennaio-febbraio 1991, p. 9.

(23) Cfr. AA.VV., *La Rerum Novarum e i problemi sociali d'oggi, cit.,* p. 16 e ss.

— desideriamo che sia tolto di mezzo il funesto dissidio col Romano Pontefice, restando però incolumi la giustizia e la dignità della Sede Apostolica ».

« Pecci, come Rampolla, Della Chiesa e tutto il vertice vaticano è aristocratico, e questa condizione gli conferisce un'attitudine cosmopolita, lo garantisce dalle angustie conservatrici di tanta borghesia, pressata da vicino dalle masse popolari, lo induce *natura liber* alla direzione della vita sociale nel suo insieme » (24). D'altra parte, i contrasti ormai tra la Chiesa e lo Stato liberale, con il passare del tempo, si erano andati, pur lentamente, attenuando (25).

Durante il pontificato di Pio IX i tempi non erano maturi e il rinnovamento sociale popolare doveva assumere una coscienza più viva e un impegno più profondo: doveva farsi più consistente per richiedere l'intervento della Chiesa. Bisognerà addirittura aspettare il secondo periodo del pontificato di Leone XIII.

Una nuova luce sulla figura e l'opera di Pio IX mette a fuoco il valore di questo pontificato. Se, da un lato, gli studi storici dell'Aubert non avevano potuto tener conto dell'immensa ricchezza di documenti dei vari archivi vaticani, allora non ancora aperti agli studiosi per quel periodo, dall'altro le sintesi tentate da A. B. Hasler e da H. Kung, inquinate da pregiudizi faziosi, erano pesantemente denigratorie e metodologicamente antiscientifiche. L'opera di Giacomo Martina si è conclusa recentemente con il terzo volume che, unitamente al primo e al secondo, costituiscono i volumi 38, 51, 58 della collana « Miscellanea Historiae Pontificiae » edita dalla Pontificia Università Gregoriana (26).

L'opera, che si snoda su tre periodi — 1846 -1850: gli anni « caldi » della popolarità del Papa; 1851-1866 « questione romana » e *Sillabo*; 1867-1878: da Porta Pia al « Kulturkampf » —, è costruita scientificamente e documentata sulle fonti degli archivi vaticani.

Alla tentazione dei pregiudizi soggettivistici oppone la serietà di una ricerca responsabile e meditata delle fonti; all'i-

---

(24) RUMI G., *Il magistero e il moderno*, in AA.VV., *A cento anni dalla Rerum Novarum*, Ned., Milano, 1991, p. 14.

(25) MOLINARI G., in AA.VV., *La Rerum Novarum e i problemi sociali oggi*, *cit.*, p. 19.

(26) G. MARTINA, *Pio IX (1846-1850)*, Roma, 1974. G. MARTINA, *Pio IX (1851-1866)*, Roma 1986. G. MARTINA, *Pio IX (1867-1878)*, Roma, 1990. Cfr. V. MONACHINO, *Nuova luce sul pontificato di Pio IX*, in « L'Osservatore Romano », 18 maggio 1991, p. 5.

stintiva superficialità del giudizio facile, ma sempre discutibile, contrappone il rimedio dell'imparzialità; all'intervallo del tempo contrappone la ricostruzione del tempo, individuando le fonti e riscoprendo collegamenti e rapporti.

Ne esce così una viva ricostruzione della figura di quel Pontefice e del valore di quel pontificato, superando il pericolo dell'arbitrarietà e della politicità, che nell'arco di oltre un secolo ha ingiustamente gravato sulla ricerca storiografica con valutazioni contrastanti e contraddittorie. Di notevole portata, perché di penetrante e sicura penetrazione, lo studio del Bogliolo, che ha sottolineato il tema della spiritualità di Pio IX come il vero punto di forza, per muovere gli uomini (27). Gli uomini in genere, e l'« homo Dei » in particolare, anche se si possono momentaneamente distrarre, non si muovono validamente dal di fuori, in nome delle cose che mutano; si muovono soltanto e sempre dal di dentro, in nome di valori — idee, principi, ideali, — che non mutano mai.

C'è un rischio nel parlare e nell'impegnarsi; ma c'è pure un rischio, e non minore, nel risparmiarsi, nell'evitare ad ogni costo di compromettersi. E tra i due rischi, evidentemente, non è il secondo il più cristiano. Queste due figure — Pio IX e Leone XIII — sono come le vette alpine, che hanno i fianchi immersi nella bufera, ma si elevano sopra le nubi, nel cielo limpido e tranquillo.

Verso la conclusione della sua indagine, che è un'appassionata partecipazione alla vicenda umana e al travaglio spirituale di questo grande Papa, il Bogliolo chiude con un capitolo intitolato *Sul Soglio pontificio* e, congedandosi, mette in guardia il lettore da una pericolosa e facile tentazione, viva ancora oggi, a separare la scienza della storia dalla metastoria, fino ad assolutizzarla. Si tratta di mantenere un equilibrio, certamente difficile, tra la quotidianità dell'esperienza esistenziale e la idealità, in cui essa si illumina: un discorso disteso nel fluire del tempo, ma in una prospettiva, che si giustifica in un trascendimento del tempo stesso.

L'uomo — sottolinea il Bogliolo — non è solo storia, ma anche metastoria (28). Pio IX è *dentro* la storia, ma per *trascenderla.*

V. ROLANDETTI

---

(27) BOGLIOLO L., *La spiritualità di Pio IX*, in *Pio IX* (Rivista quad.le gennaio-aprile 1981, pp. 19-46; cfr. BOGLIOLO L., *Pio IX. Profilo spirituale,* Ed. Libreria Vaticana, 1990.

(28) BOGLIOLO L., *Pio IX. Profilo spirituale, cit.,* p. 175.

IL DELITTO D'USURA

V'è oggi uno strano pregiudizio che in determinati ambienti, anche ecclesiali, tende a circoscrivere nel tempo la dottrina sociale cristiana, a datarla — cioè — dalla Rerum Novarum *alla* Centesimus annus.

È, questa, una interpretazione del tutto futile, che non tiene conto di quanto il pensiero cristiano in materia di socialità aveva elaborato nei diciannove secoli precedenti il pontificato di Leone XIII.

Elementi di una "dottrina" sociale sono presenti abbondantemente nella prima patristica (da Clemente Alessandrino al Nazianzeno, da San Basilio a Sant'Ambrogio). Ma, indubbiamente, è con San Tommaso d'Aquino che tali "elementi" vengono riunificati e ripensati in una teologia morale proiettata sul piano sociale.

Uno degli "elementi", risultato poi indispensabile per una compiuta "sistemazione" della dottrina sociale, è certamente la condanna della pratica dell'usura.

Se la lotta della Chiesa contro lo sfruttamento e la speculazione risale alla sua stessa origine, è specialmente nei secoli XIV e XV che essa si sviluppa non solo in una precisa condanna morale, ma, essenzialmente, in un'opera infaticabile tesa ad arginare il più possibile la usurocrazia bancaria che si stava affermando grazie alle complicità politiche dell'epoca.

Forti del pensiero tomista, San Bernardino da Siena, prima, e Sant'Antonino da Firenze ed il Beato Bernardino da Feltre, dopo, davano vita a quella "crociata francescana" che cinquecento anni or sono portò, tra l'altro, alla costruzione dei Monti di Pietà, tesi a sottrarre i bisogni della povera gente dal cappio degli usurai ebrei che, con la copertura del potere politico (a loro soggetto), arrivarono al punto di attentare numerose volte alla vita stessa del più attivo degli operatori francescani: Bernardino da Feltre.

« Se tu dai ad un povero un pane o un paio di scarpe, tutto finisce lì. Ma se tu poni al Monte uno, due o tre ducati, questi continueranno in perpetuo a servire

ai cittadini ed ai rurali »: così predicava a Pavia, nel 1493, il beato di Feltre.

Da alcuni storici "progressisti" la controffensiva francescana (specialmente per la parte sostenuta da Bernardino nel 1476 a Trento) viene interpretata come una prima prefigurazione delle persecuzioni anti-ebraiche che si manifesteranno posteriormente in Europa. Niente di più errato. I francescani si scagliarono contro gli Ebrei non perché tali, ma spinti dalla costatazione che costoro, procedendo da una teologia talmudica che li giustificava nell'usura praticata contro i "goim" (i non-ebrei) — come ha ben documentato il Sombart — costituivano uno dei maggiori pericoli per un ordine sociale cristianamente inteso.

Lo studio di Piero Vassallo tende, quindi, a precisare come la condanna dell'usura da parte della Chiesa non appartenga alla sfera dell'opinabile, ma resti come perenne verità morale, la cui "libera interpretazione" in chiave di moderna indulgenza costituisce formale eresia (Denz-Schomm, 906).

Dal Concilio di Vienne (1311) all'Enciclica Vix pervenit *(1745), la condanna di tale delitto non ha conosciuto attenuazioni.*

Oggi che, nonostante tale fermo insegnamento del Magistero, l'usura si è strutturata in quella gigantesca piovra che è il sistema del capitalismo finanziario anonimo, spacciato come "nuovo ordine mondiale", il presente studio di Vassallo è un'altra arma per combattere un assetto sociale che, come denunzia l'attuale Pontefice nell'ultima enciclica, « impedisce ai poveri di uscire dallo stato di umiliante subordinazione ».

Pino Tosca

IL DELITTO D'USURA

Fino ai primi decenni del XVIII secolo i moralisti cattolici furono concordi nel giudicare delittuosa e pestilenziale la pratica dell'usura, che l'elucubrazione calvinista sulla fecondità del denaro aveva incentivato nell'Europa cristiana. Si deve riconoscere che alcuni casuisti del Seicento avevan purtroppo tentato di aggirare la condanna dell'usura, proponendo macchinosi e viscidi contratti quale il famoso "Mohatra" (1), ma è incontestabile che il principio non era stato mai negato. Le contorsioni lassiste, ridicolizzate da Pascal, offrivano indulgenze e scappatoie agli usurai, considerati alla stregua di peccatori da trattare con dolcezza, senza però giustificare il peccato. I casuisti esercitavano o fingevano di esercitare lo zelo misericordioso, ma non osavano predicare l'innocenza della più infame fra le operazioni della cupidigia.

Nel secolo che incuba la rivoluzione dei "lumi" lo scenario cambia completamente, per l'irrompere della selvaggia mentalità delle oligarchie. Comincia a farsi strada, anche nella Chiesa cattolica, una morale obliqua, cabalistica, e, con essa, quasi prologo alla rivoluzione capitalistica, la distinzione, del tutto arbitraria, tra usura e interesse sul denaro prestato.

Per stroncare i conati della "morale" usuraia, Benedetto XIV scrive, nel 1745, l'enciclica *Vix pervenit,* dove si riafferma che è "delitto d'usura" il mutuo di cose fungibili, « *prestito che, per sua natura, vuole che si restituisca solo quel che si è preso* », dove l'usura pone la clausola « *che sia reso più di quel che si è ricevuto* ». Una sola eccezione è ammessa: l'esistenza di un « *damnum emergens* », dipendente da reali difficoltà. In questo caso, chiarisce Benedetto XIV, non è delittuoso chiedere che, all'ammontare della somma prestata, sia aggiunta, a titolo di risarcimento, una somma proporzionata al danno sopportato dal mutuante (2).

La dottrina esposta nella *Vix pervenit* non è stata mai revocata in dubbio dal Magistero cattolico. Le opinioni dei teo-

---

(1) « *Il Mohatra si ha quando un uomo che ha bisogno di venti lire pistolesi compra da un mercante di stoffe per trenta lire pistolesi, pagabili a un anno, e gliele rivende seduta stante per venti pistolesi in contanti* » (B. PASCAL, "Le Provinciali", VIII Lettera).

(2) Cfr. "*Vix pervenit*", in "Tutte le encicliche dei sommi pontefici", a cura di E. Momigliano, Varese, 1964.

logi sono mutate, la tolleranza si è estesa, la pratica si è diffusa, ma la dottrina è ancora quella del 1745 e proibisce l'usura praticata sotto qualsiasi travestimento.

Perché si è dunque tanto diffusa, fra i cattolici, la convinzione che l'usura, con il nome di "interesse", sia lecita? Si può affermare, con tutta tranquillità che, da quel momento storico cruciale, l'idea dell'usura lecita procede per le "parallele convergenti" della menzogna e della subalternità ad essa. La linea della mistificazione libertina e la linea dell'aggiornamento teologico. La "rivoluzione" illuminista e la teologia conformista.

La "rivoluzione" è attivata dalla legge promulgata dalla Costituente del 1789, per sancire, novità assoluta nella legislazione di un paese cattolico, la distinzione tra usura e interesse sul denaro prestato e, perciò, ridurre un fermo principio morale a bagatella sulla quantità. Come dire: rubare è lecito al di sotto di una certa cifra e pugnalare quando la lama non supera una certa misura.

È a tutti evidente che il decreto Le Chapelier, con cui è imposto lo scioglimento delle corporazioni, sia alla radice del capitalismo totalitario, e prepari la via alla società moderna, anticristiana e antipopolare. Ma dovrebbe essere altrettanto chiaro che la distinzione, autenticamente sovversiva, tra usura e interesse ha lo stesso «timbro» e la stessa devastante efficacia.

L'altra linea procede dal giansenismo, che rovescia i suoi rigori nel secolarismo. Il caso di Scipione de' Ricci, prima sostenitore dell'assolutismo quindi capofila dei "cristiano-democratici", mostra quale sia la natura profonda della "rivoluzione". Il giansenismo riproduce, in forma attenuata, la metamorfosi e le giravolte degli "illuminati": rigorismo, lassismo, acquiescenza al potere assoluto, trasbordo nella democrazia giacobina. È da questa ambiguità che ha origine il cattolicesimo liberale, cioè la pretesa di adattare la morale cristiana alla falsa ragione delle oligarchie, mascherate da guide del progresso.

Alcuni studiosi intravedono il risultato di questo movimento nell'articolo che è stato inserito (1917) nel diritto canonico, per decretare la liceità di un moderato interesse sui mutui. L'articolo in questione recita: «*in praestatione rei fungibilis non est per se illicitum lucro legali pacisci, nisi ipsum esse immoderatum*». L'assonanza con il principio affermato dalla Costituente del 1789 è innegabile. Se non che il diritto canonico non ha la funzione del magistero e non ha la stessa autorità. Il nuovo diritto canonico, ad esempio, non cita l'incompatibilità tra Cristianesimo e massoneria, incompatibilità che il magiste-

ro, invece, ribadisce. In secondo luogo occorre dire che l'articolo in questione non legalizza l'interesse sui prestiti ma accoglie il principio, già avanzato da alcuni teologi medievali e respinto da san Tommaso, del « *lucrum cessans* », cioè del compenso, che spetterebbe al mutuante a titolo di "risarcimento" di un utile, che avrebbe potuto ottenere impiegando in altro modo il denaro dato a prestito. La differenza che corre tra il « *damnum emergens* » e il « *lucrum cessans* » è evidente: il danno è reale, il lucro è, invece, ipotetico. Ed è così chiara la ragione che spinge san Tommaso a rifiutare il principio che si debba un compenso al mutuante che non ha lucrato. In ogni caso è da escludere l'identità dei principi ispiratori del moderno diritto canonico e di quelli della rivoluzione: il diritto canonico afferma la liceità di un risarcimento del « *lucrum cessans* », la legge del 1789 approva il lucro (moderato) sui prestiti. Nel peggiore dei casi il moderno diritto canonico giustifica una contorsione della morale cattolica, mentre è fuori di dubbio che la legge del 1789 approva un'operazione in sé contraria alla morale cattolica.

La condanna dell'usura rimane dunque ferma. Il problema è ricomprenderla, riproporla come principio necessario al superamento del capitalismo. Per questo è necessario risalire alle tesi tomiste, che hanno, oltre tutto, il pregio di un'incomparabile chiarezza. Riesaminate e riabilitate le argomentazioni tomiste l'aberrazione usuraia appare evidente e, con essa, la fragilità del cattolicesimo liberale.

* * *

Per prima cosa va chiarito che il concetto di usura, nell'opera di san Tommaso, ha un ambito specifico, riguarda cioè solo il prestito di cose fungibili, dove per "cose fungibili" si intende "cose che si consumano e distruggono mediante l'uso". Il realismo di san Tommaso non è manicheo e neppure angelista. Non rifiuta l'idea del guadagno e neppure l'idea della rendita conseguente all'affitto di beni non fungibili. Al contrario: è proprio il riconoscimento della liceità del guadagno e della rendita che gli consente di elaborare una dottrina contraria all'usura.

In secondo luogo è da precisare che san Tommaso non disconosce il valore dei beni fungibili e, quindi, del denaro. Il suo insegnamento non declina mai nell'assurdo, e non si lascia ordinare all'inceppamento dell'economia. Egli afferma la giustizia e la solidarietà fra gli uomini in un orizzonte di prosperità

e non di miseria. Così, nella "*Summa*", non è condannata la concessione di sconti sui pagamenti anticipati (3) e tantomeno l'investimento del denaro in imprese artigianali o commerciali (4). San Tommaso approva i contratti utili al buon funzionamento dell'economia, la sua morale non fa concessioni al pauperismo e al regressismo. Il problema che gli sta a cuore è un ordine economico per l'uomo e non un'involuzione "catara", del tipo di quella auspicata, in vista di tenebrosi orizzonti, da mondialisti, verdisti e "antispecisti".

Per questo egli restringe il "campo" dell'usura e compie ogni sforzo per evitare che quel delitto sia confuso con la legittima ricerca di un utile o con l'aspirazione umana al miglioramento del proprio stato.

* * *

È peraltro chiaro che la ragione profonda della condanna dell'usura sta nella tradizione patriarcale e nella Scrittura, che obbliga alla pratica della misericordia e all'assistenza dei più deboli. Qui il problema è difendere i poveri dalle "leggi del mercato", dalla competizione sfrenata e implacabile, che impone la schiavitù usando, quale mezzo principale, un ingannevole soccorso, un "mutuo" condizionato alla corresponsione di interessi che moltiplicano il deficit originario. La misericordia divina, infatti, ha destinato i beni creati ad un uso comune, e questo esclude dall'orizzonte morale il meccanismo feroce che perverte la solidarietà umana, riducendola a strumento di oppressione.

La situazione emblematica che san Tommaso sapeva come, gravati questi mutui da usura, è ciò che accadeva di frequente anche nel medioevo, si metteva in moto la catena dell'arricchimento indefinito e di una concentrazione proprietaria tale da diventare fomite di sempre nuove servitù. Servitù conformi alle leggi della natura ferita dal peccato, ma contrarie al senso originario della creazione. È da aggiungere che, dopo san Tommaso, questa analisi della legge di natura sarà puntualmente confermata da Vico, il quale vedeva, nell'usura praticata dai patrizi, lo strumento di un non-ordine dominato dall'egoismo e dallo spirito di sopraffazione.

---

(3) *Summa theol.*, II, II, q. 78, a. 2, ad sectum.

(4) *Id.*, id., ad quintum.

Ora San Tommaso risolve il problema, « *utrum accipere usuram pro pecunia mutuata sit peccatum* », ricorrendo, prima istanza, all'autorità dell'Antico Testamento, al comando ineludibile che è posto a tutela della dignità dei più umili e indifesi: « *si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi qui habitat, non urgebi eum quasi exactor, nec usuris opprimes* » (5).

Ma l'autorità della Scrittura, in san Tommaso, non esclude quasi mai la possibilità di una verifica razionale e, quindi, la ricerca di prove per sé evidenti.

Egli sostiene infatti, che l'ingiustizia dell'usura è evidente perché, con essa, si pretende una cosa inesistente, cioè si commette una frode. E con rigore inappellabile argomenta che è necessario ammettere l'esistenza di cose il cui uso consiste nel consumo. Tali sono, ad esempio, il vino che beviamo e il grano che usiamo per mangiare. In queste cose, continua san Tommaso, l'uso non può distinguersi dalle cose stesse (« *in talibus non debet seorsum computari usus rei a re ipsa* »). Pertanto chi volesse vendere e il vino e l'uso del vino, venderebbe due volte oppure venderebbe quel che non esiste (« *vel venderet id quod non est* »). Lo stesso argomento si applica al mutuo: violerebbe la giustizia, e in modo gravissimo, chi chiedesse, oltre la debita restituzione della merce prestata, il prezzo dell'*uso*. L'uso, da realtà del bene fungibile, si trasformerebbe nel suo "doppio". L'usura è, appunto, una specie di magia nera, che sdoppia il bene fungibile in "cosa" e "uso".

* * *

Alla luce di questo insegnamento l'usura si definisce propriamente "prezzo del nulla". E questo spiega l'avversione "metafisica" della morale cattolica nei confronti dell'usura. L'usura, dal punto di vista della fede nella Verità rivelata, è trasgressione al dovere della misericordia, dal punto di vista della "*philosophia perennis*" è un artificio che violenta la natura e impoverisce ulteriormente i più deboli.

Oggi, contro l'analisi tomista, si levano diverse obiezioni. La prima e più fragile, concerne l'ostacolo che il rigore contro l'usura opporrebbe allo sviluppo dell'economia e al conseguimento della prosperità.

---

(5) *Ex.*, 22, 25.

Ma abbiamo già visto che questa obiezione è insensata: la morale di san Tommaso non frenerebbe l'economia moderna, non proibirebbe la costituzione di società per azioni, e non spegnerebbe lo spirito d'impresa. Colpirebbe, invece, la speculazione e l'illecito profitto, gli investimenti senza rischio, che sono ostacoli piuttosto che incentivi allo sviluppo di una sana economia. Come sanno gli imprenditori e anche gli stati nazionali, che sono costretti a far ricorso a prestiti usurai.

La seconda obiezione, condivisa anche da alcuni moralisti cattolici, suona così: « *Ciò che sembra un mutamento della legge morale è, al contrario, un venire meno della sua materia, dell'agire umano da regolare. Che il prestito del denaro a interesse sia oggi lecito, mentre non lo era nel passato, è dovuto semplicemente al fatto che la natura del denaro è sostanzialmente mutata* » (6).

Portata alle conseguenze estreme questa tesi annulla la condanna dell'usura quando non induce a rimuovere il problema. Così i redattori del più recente Dizionario morale hanno abolito la voce "usura".

La verità è che nel labirinto del sistema capitalistico non è facile definire il limite del lecito e dell'illecito in materia di prestiti. È facile, per i capitalisti, che suggeriscono condanne contro gli "affaristi" dell'Opus Dei e propongono utopie comunitarie, alla Adriano Olivetti o alla Geminello Alvi. La materia diventa spinosa quando, invece, si tratta dei piccoli risparmi o dei beni ecclesiastici (beni dei poveri, rammentiamolo) che gli espropri giacobini e liberali hanno trasformato da mobiliari in immobiliari.

Quanto alla natura del denaro ci sembra che il mutamento sia avvenuto in direzione dell'irrealismo: prima il denaro era coniato (o convertibile) in oro, dopo il 1971 è carta che rinvia ad altra carta. Quel che è mutato è, invece, il capitalismo, che ha ormai la struttura e la dimensione di un vero e proprio impero mondiale.

Nella morale cattolica, comunque, la condanna dell'usura rimane punto fermo. Lo dimostrano le ripetute, durissime condanne che il Papa ha pronunciato contro i responsabili del soffocamento dei popoli. Condanne che non risparmiano neppure i "benefattori" che operano attraverso il fondo monetario e le

---

(6) CARLO CAFFARRA, *"Viventi in Cristo"*, Milano 1985, pag. 85.

grandi banche strozzine, apertamente accusate di soffocare i popoli in via di sviluppo (7).

Per ultima è da considerare l'obiezione di alcuni teologi, secondo i quali san Tommaso si sarebbe "distratto" e non avrebbe ricordato che, con il denaro si possono acquistare anche beni stabili. Per costoro l'argomentazione tomista sarebbe incompleta e perfino incoerente.

L'obiezione sembra proporre, in modo contorto, le tesi sulle non liceità del reddito immobiliare e, in ultima analisi, l'immagine di una Chiesa povera e destituita. Fondato sospetto a parte, l'obiezione è futile, ché, nella *"Summa theologiae"*, la distinzione tra beni fungibili e beni stabili è chiarissima e concomitante con la giustificazione dei redditi da affitto di stabili (8). Non c'è nessun appiglio per argomentare l'eguaglianza di usura e contratto d'affitto. L'Angelico afferma che esistono cose il cui uso non consiste nel consumo: l'uso della casa, ad esempio, consiste nell'abitarla e non nel distruggerla, quasi fosse di marzapane. (Non è un caso che i nuovi teologi morali abbiano origine dal paese dei fratelli Grimm, autori di fiabe in cui le case sono di marzapane). Fantasticherie dei nuovi teologi a parte, si può dunque dare l'una o l'altra delle due cose: l'uso della casa, riservandosi la proprietà, o la proprietà della casa, riservandosi l'uso. Quest'ultimo contratto è oggi assai diffuso e gradito dalle persone anziane che hanno la sola proprietà della casa: vendendo la casa ottengono mezzi di sussistenza e conservano l'abitazione in uso.

È possibile che san Tommaso si sia distratto fino al punto di non distinguere una casa (bene non fungibile) dal denaro (bene fungibile) che è necessario per l'acquisto di essa? La definizione tomista di denaro consente di affermare senza ombra di dubbio che tale ipotesi è priva di fondamento e perfino ridicola: *« l'uso proprio e principale del denaro è il consumo o la spesa che si fa negli scambi »*.

Che il denaro si consumi mediante l'uso, esattamente come si consuma il vino o il pane è evidente, come è evidente

---

(7) Cfr.: *Sollicitudo rei socialis*, 19. Cfr. anche il Documento della pontificia Commissione Iustitia et pax, *"Al servizio della comunità umana: un approccio etico del debito internazionale"* (1981). In precedenza il problema dei prestiti internazionali era stato affrontato prima da Pio XI, nella *Quadrigesimo anno*, dove è condannato l'imperialismo mondiale del denaro, e da Paolo VI, nella *Populorum Progressio*, 54.

(8) *Summa theol.*, II, II, q. 78, a. 1, respondeo.

che l'uso del denaro non può essere diviso dal denaro stesso, neanche nell'acquisto di case di pietra. È infatti improbabile che, vendendo una casa di pietra o di cemento, il problema delle case di marzapane resti aperto, il proprietario accetti la metà del prezzo stabilito in quanto il denaro si divide in "cosa" e "uso". Dire che il denaro è un bene stabile in quanto, talora, si scambia col denaro.

La verità è che il denaro non si può "sdoppiare" senza ricorso alla frode, al delitto d'usura. Mediante questa pratica il prezzo di una casa o di una quantità di cibarie raddoppia o triplica. Ma questo non dimostra che il denaro sia un bene stabile. Dimostra caso mai il contrario, cioè che il denaro, manipolato da gnomi e stregoni, è causa dell'instabilità di tutti i beni, fungibili e non fungibili.

* * *

Ma si obietta ancora: l'economia moderna è, in larga parte, fondata sui prestiti a interessi, è un'economia vivacizzata dalle vendite rateali, dai mutui "agevolati" per la prima e la seconda casa, da mutui per la vacanza e, ultimamente, dai contratti di leasing.

Ed è vero, ma questo non dimostra che sia lecita la pratica dell'usura. Il labirinto dei tassi d'interesse è governato da una logica che tende a privilegiare i consumi futili, a diffondere quello stato di euforia generale, che definiamo consumismo, in cui le classi meno abbienti sono sistematicamente penalizzate.

L'argomento economicistico - consumistico può valere nel campo dell'etica solo allo strascico del «*fiat productio pereat homo*» di sombartiana memoria. Un'economia condizionata dall'usura, infatti, può causare una certa effervescenza, incrementare il fatturato delle industrie e gli utili delle banche, ma in nessun caso può favorire la libertà dei popoli dal potere mortifero del denaro.

Lo dimostra, quasi violentemente, l'involuzione dell'urbanistica e l'imbarbarimento dell'edilizia popolare seguiti alla corsa agli investimenti finanziari.

L'opportunità di investire denaro non a rischio e l'ascesa dei tassi, ha spinto i proprietari immobiliari a vendere le fonti del loro reddito e a rovesciarsi nella speculazione. In concomitanza di una politica per i centri storici, che privilegia progetti oligarchici e losche contrattazioni, la corsa alla speculazione

sul denaro, provoca lo sconvolgimento dei piani urbanistici e l'innaturale proliferazione di quartieri periferici. Nel contempo la possibilità di affittare un appartamento per uso familiare si riduce enormemente, mentre si moltiplicano le sentenze di sfratto per cessata locazione. In queste condizioni è inevitabile che le classi meno abbienti tentino l'impresa di acquistare una casa nelle periferie, e con ciò si faccian carico di mutui gravosi, che abbassano i loro redditi e colpiscono la loro "qualità di vita". È così impiantata la situazione del pendolarismo, del quartiere dormitorio e dell'emarginazione.

Certo: è la "legge del mercato", che nel futuro indefinito, produrrà equilibri e vantaggi per tutti. È un dogma liberale che non possiamo smentire perché riguarda il futuro.

Per il momento si dà il caso che la famiglia modesta, che deve fare acquisto di un'abitazione, si trova in balia delle banche, dei costruttori, dei mediatori e degli imbonitori televisivi. E poiché i prezzi sono così artificialmente gonfiati da far sì che ai mutui possano accedere solo i compratori di case ultraperiferiche, il minimo danno è il pendolarismo.

Se l'impiegato o l'operaio che lavora in una grande città italiana volesse abitare una casa non bestialmente decentrata dovrebbe disporre di somme enormi e, inoltre, versare agli usurai tutto il suo reddito.

Come si può sostenere, in queste condizioni, che il fondamento usuraio della economia produce benefici? Per le quattromila società finanziarie che operano nella sola città di Roma, non c'è dubbio: i conti tornano. Ma per i lavoratori e le loro famiglie?

* * *

Legata al fenomeno dell'usura è la moltiplicazione dei lavori: l'impiegato o l'operaio, per difendere la "qualità della vita", che è continuamente erosa, è costretto a cercare un secondo e anche un terzo lavoro. Si dilata, così, l'Italia del "sommerso", di cui menano vanto i pupazzi del Grande Ventriloquo. Ma cosa è questa moltiplicazione dei lavori, questa ubiquità di massa, se non una spinta a regredire agli orari di lavoro imposti ai salariati dal padronato d'età liberale e prefascista? Che può fare un metalmeccanico, con il suo stipendio da un milione e duecentomila, se non diventare anche elettricista e/o idraulico?

Ecco un esempio luminoso di usura: la casa, che negli Anni Trenta era acquistabile con il risparmio di un solo lavoratore,

oggi si paga con la fatica di un lavoratore "scisso" dal suo doppio impegno di lavoro.

Cosa c'è di più triste e demoralizzante dello spettacolo di questi forzati del "benessere" esibiti quali esempi di ingegnosità italica? Ingegnoso, a dire il vero, è solo l'illusionismo degli istituti di statistica, dei centri studi, dei giornali e delle televisioni che accreditano l'immagine di un italiano medio volante, quasi un miracoloso *replay* della vita di san Giuseppe da Copertino.

La velenosa miscela usura - consumismo è poi incremento alla diffusione della piaga del femminismo, in quanto, nell'ambito della competizione capitalista, la famiglia monoreddito non può sopportare il peso delle esigenze imposte dalla cultura che manipola le coscienze e fa violenza ai comportamenti.

Già Platone aveva intuito lo stretto legame che esiste tra disordine sessuale e crescita del desiderio di oggetti superflui e vani. La società usuraia e consumistica apre una seconda breccia e aggiunge, allo scialo istigato dal disordine sessuale, il disordine sessuale conseguente al desiderio di scialare. È questa, infatti, una delle più gravi conseguenze dell'economia costruita per penalizzare le famiglie monoreddito: la crescente diffusione del lavoro femminile, ostacolo alla maternità, avversione alla maternità ed anche facilitazione dell'adulterio e della innaturale competizione fra i coniugi.

La "rivoluzione sessuale" è, senza dubbio, il prodotto di una scienza tenebrosa, come la psicoanalisi, che attinge alle fonti dell'occultismo, del romanticismo, del decadentismo cinerario. L'atmosfera del freudismo è intossicata dai peggiori maestri del disordine, da Nietzsche, ad esempio, e dai wagneriani alla deriva. Ma il freudismo, la rivoluzione sessuale, non si sarebbe attuata nell'Europa cristiana senza il supporto di un'economia che sembra costruita a perfezione per facilitarla. La frantumazione della famiglia e la sua metamorfosi, non sarebbero state possibili senza il peso decisivo di un non-ordine economico, e di un non-ordine finalizzato al danneggiamento delle famiglie.

* * *

Ora è di poca utilità limitarsi a perimetrare il male e non indicare le vie d'uscita dall'usurocrazia. Sarebbe poi un errore non considerare il modello anticapitalista del XX secolo, il fascismo e la sua "guerra del sangue contro l'oro". È essenziale

intendere la giustizia di questa guerra. Ma è anche essenziale sapere le ragioni della sconfitta. La vittoria dell'ingiustizia non dipende, infatti, da un cieco destino ma dalla cecità degli uomini. Uscire dalla barbarie usurocratica significa, principalmente, uscire dalla cecità che è stata sconfitta.

A questo proposito è ancor oggi attuale lo scritto del grande studioso di san Tommaso e Dionigi, il padre domenicano Ceslao Pera. Grande e limpida mente teologica e filosofica, padre Ceslao fu vicino agli uomini migliori del fascismo, Arnaldo Mussolini, ad esempio, e compì ogni sforzo per dare un orientamento cristiano alla politica del regime. Agì con passione di religioso e di italiano, nobilmente e senza illusioni personalistiche. Fallì nell'impresa e assistette sgomento alla tragedia finale. Nell'estate del 1945 commentò brevemente l'esito della guerra: « *Abbiamo assistito, con lo strazio nel cuore e col pianto negli occhi alla vittoria dell'oro sul sangue. Rassegnati riconosciamo di avere peccato perché, pretendendo di trovare la purezza dello spirito nel sangue dell'uomo, ponemmo nell'uomo la speranza della salvezza. Perciò né Dio dette il suo aiuto nella guerra (*Sal. *88, 44) né fece pesare la bilancia dalla parte di chi lottava per la grandezza terrena, ma, spezzando ogni orgoglio, ha fatto sentire tutta la debolezza dell'uomo: nell'urto delle forze non è la causa della giustizia che trionfa, ma la potenza meglio e più riccamente organizzata* » (9).

Uscire dal capitalismo significa uscire dall'umanesimo antropocentrico e aderire alla salvezza del Dio che ha vinto la morte. Sappiamo, infatti, che la ricchezza, è una piaga che infetta ogni cuore e che solo Dio può liberarci. Nel Vangelo di Matteo, la ricchezza materiale irretisce il giovane che interroga Gesù per conoscere la più alta perfezione. Ma quando Gesù pronuncia la condanna della ricchezza i discepoli cadono nella disperazione e si chiedono: « *Chi, dunque, potrà mai salvarsi?* ». È evidente che nessuno può salvarsi dallo spirito della ricchezza, che ha radice nella ferita causata dal peccato originale. Nella migliore delle ipotesi la salvezza umana dal potere del denaro può calarsi nella barbarie o in un disordinato pauperismo. Se non che il Signore conforta i suoi discepoli: « *Questo non è possibile all'uomo, ma a Dio tutto è possibile* ».

Uscire dal capitalismo è uscire dalla disperazione che rifiuta l'abbandono alla salvezza divina. Non è progettare mar-

---

(9) Padre CESLAO PERO O.P., *"La spiritualità missionaria nel pensiero del Servo di Dio Giuseppe Allamano"*, Torino 1973 (1ª ed. agosto 1945).

chingegni giuridici e riforme sagge ma intraprendere il cammino della conversione, della "metanoia".

Durante il pontificato di Pio XII, quando gran parte degli italiani era nella fede vera, non era irrealistico indicare i principi di una società giusta, e non più dominata dalle malsane forze dell'usura. Se confrontiamo la condizione della famiglia italiana d'oggi, con le prospettive che erano attingibili non molti decenni addietro, proviamo un senso di pena, che però rende comprensibili le parole di padre Ceslao ed evidente il bene che abbiamo perduto: « *queste esigenze (del lavoratore) comprendono, oltre ad un salario giusto, sufficiente alle necessità dell'operaio e della famiglia, la conservazione e il perfezionamento di un ordine sociale, che renda possibile una sicura, se pur modesta, proprietà a tutti i ceti del popolo* » (10).

Il concetto di proprietà, che Pio XII aveva già chiarito nel radiomessaggio per la celebrazione della *Rerum novarum*, affermando che nessuna proprietà è più conforme alla natura, del podere in cui abita la famiglia: « *solo quella stabilità che si radica in un proprio podere, fa della famiglia la cellula vitale più perfetta e feconda della società, riunendo splendidamente con la sua progressiva coesione le generazioni presenti e future* » (11).

Un'angoscia profonda ci prende quando misuriamo la lontananza di orizzonti che, solo mezzo secolo innanzi, sembravano prossimi. Non possiamo tacere che la decadenza di questi ultimi decenni è da attribuire allo spirito di ricchezza e alla cultura usuraia e corruttrice. Ma non possiamo non dire che, nella disperazione di tutti i soccorsi umani, specialmente di quelli politici, le conquiste che Pio XII additava agli italiani sono ancora possibili.

Contrastare l'usura e dissolvere il sistema della menzogna è impresa che supera le nostre forze. Ma il mondo cammina con le idee e muta secondo i decreti della provvidenza. Riaffermare i principi della sana dottrina, opporli coraggiosamente alle illusioni mondane, è un compito cui dobbiamo consacrarci interamente per la fedetà al Cristo e per l'amore della patria.

PIERO VASSALLO

---

(10) PIO XII, *"Radiomessaggio per il Natale 1942"*, in "Le encicliche sociali dei papi", a cura di I. Giordani, Roma, 1958.

(11) PIO XII, *"Radiomessaggio per il cinquantenario della Rerum novarum"*, 1 giugno 1941. In "Le encicliche sociali ecc.", *cit.*

APPENDICE

I

Canto 45 - Contro l'usura

Con usura nessuno ha una solida casa
di pietra squadrata e liscia
per istoriarne la facciata,
con usura
non v'è chiesa con affreschi di paradiso
harpes et luz
e l'Annunciazione dell'Angelo
con le aureole sbalzate,
con usura
nessuno vede dei Gonzaga eredi e concubine
non si dipinge per tenersi arte
in casa, ma per vendere e vendere
presto e con profitto, peccato contro natura,
il tuo pane sarà straccio vieto
arido come carta,
senza segala né farina di grano duro,
usura appesantisce il tratto,
falsa i confini, con usura
nessuno trova residenza amena.
Si priva lo scalpellino della pietra,
il tessitore del telaio
CON USURA
la lana non giunge al mercato
e le pecore non rendono
peggio della peste è l'usura, spunta
l'ago in mano alle fanciulle
e confonde chi fila. Pietro Lombardo
non si fe' con usura
Duccio non si fe' con usura
né Piero della Francesca o Zuan Bellini
né fu « La Calunnia » dipinta con usura.
L'Angelico non si fe' con usura, né Ambrogio de Praedis,
Nessuna chiesa di pietra viva firmata: *Adamo me fecit.*
Con usura non sorsero
Saint Trophime e Saint Hilaire,
Usura arrugginisce il cesello
arrugginisce arte e artigiano
tarla la tela nel telaio, nessuno
apprende l'arte d'intessere oro nell'ordito;
l'azzurro s'incancrena con usura; non si ricama

in cremisi, smeraldo non trova il suo Memling
Usura soffoca il figlio nel ventre
arresta il giovane drudo,
cede il letto a vecchi decrepiti,
si frappone tra i giovani sposi
CONTRO NATURA
Ad Eleusi han portato puttane
Carogne crapulano
ospiti d'usura.

Ezra Pound

II

« Se qualcuno cade nell'errore di presumere con pertinacia di affermare che praticare l'usura non è peccato, noi decretiamo che debba essere punito come eretico ».

(Denz.-Schomm, 906)

MARIA PIA BONANATE, «*Suore - Al di là delle grate nei monasteri del 2000*», Rizzoli, 1991, pp. 253, prezzo L. 29.000.

Ci si accosta quasi intimiditi a Maria Pia Bonanate per interrogarla su questa sua seconda testimonianza d'amore e di fede cristiana, in un mondo che sembra imbarbarito.

Ho intervistato molti autori impegnati su versanti diversi e tesi a sfidare, con i loro libri, situazioni sconvolgenti. E mai ho provato il ritegno cui mi costringe quest'opera che è una coscienziosa e partecipata inchiesta su come nascono, sono vissute e proliferano le vocazioni monastiche — in giorni in cui la fede appare disabitata.

Intanto la dedica del libro: «A Mario Pomilio sulle tracce del suo *Quinto Evangelio*» è già una dichiarazione di poetica oltre che di *Weltanschauung*. Né mi sorprende perché so quanto — come me — la Bonanate fosse legata a questo autore straordinario e disperatamente credente, il cui impegno civile non è mai stato inferiore ad una «propensione metafisica», e la cui inquietudine cristiana trapela soprattutto quando nel *Natale del 1833* affronta la crisi del Manzoni quasi identificandosi nella sua «condanna alla fede».

Maria Pia Bonanate, scrittrice, giornalista, vicedirettore del settimanale nazionale «*Nostro tempo*» è con questo suo ultimo libro alla quinta opera di narrativa e saggistica, e alla sua seconda inchiesta in quanto *Perché il dolore nel mondo?* che ha preceduto *Il libro del bambino*, aveva come tema dominante la droga, l'inferno delle carceri, i malati di mente, il malessere della nostra società.

Quest'ultimo — per realizzare il quale ha lavorato diversi anni, recandosi in terre lontane e compiendo visite nei quartieri periferici di metropoli industriali del *Sud America*, nei sobborghi di *Bombay*, nei villaggi delle Isole di *Capo Verde* —, è, in

realtà, un viaggio « nel pianeta misterioso delle vocazioni » vissute nella scelta radicale della clausura, in quella delle « suore della porta accanto » come lei le definisce — donne determinate a vivere nelle zone a rischio — e, infine, nelle varie congregazioni, alcune delle quali hanno come fine l'accoglienza di qualsiasi creatura, provenga essa dal carcere, dall'alcoolismo o dalla prostituzione. Cancellando — una volta entrate nella comunità — la conoscenza del loro passato perché « per Dio ciò che conta non è cosa siamo stati, ma che cosa siamo »: parole queste di Padre Jean Latast, fondatore delle Domenicane di Betania.

Ma passiamo finalmente alle domande che ispira questo libro.

La prima, che corre alla penna forse un po' tendenziosa, verte sul sospetto che non tanto la vocazione mistica, quanto una vanità di perfezione (quella — per intenderci — di raggiungere il dominio delle proprie passioni) abbia buon gioco specie nelle donne di cultura e magari anche di successo, quando scelgono la *clausura.*

Secondo la Bonanate si tratta del rigurgito di una pienezza affettiva che invade l'esistenza e dà improvvisamente senso alla vita. È la percezione fortissima del Dio che è immanente in noi. La vita contemplativa si nutre di un continuo contatto con Dio.

Inoltre più che la vita conventuale nelle grandi congregazioni la Bonanate testimonia questa tendenza oggi a scegliere una situazione di frontiera perché si sente la necessità di ritornare alla totale condivisione che c'era agli inizi.

Nel suo libro ci fa conoscere — ed è opera altamente meritoria perché cancella un persistente malinteso — il sorgere di una religiosità non solo più consapevole che nel passato, ma di un fervore di volontariato anche laico; il proliferare di coscienze che si rifiutano ad ogni tipo di manipolazioni e di indulgenze e che, in una società votata al piacere e al successo, sono soltanto tese alle ragioni dell'« altro » e dell'« oltre ».

C'è sì un calo di vocazioni. Gli ultimi dati, secondo l'inchiesta svolta dalla Bonanate, dicono che le suore sono passate da 984.782 a 856.645 dal '78 all'89, un calo che non si è verificato nelle claustrali che adesso sono circa 12.000 in Italia e 80.000 in tutto il mondo. A questa contrazione quantitativa corrisponde una selezione qualitativa; se oggi una ragazza sceglie la vita religiosa, quasi sempre si tratta di una vocazione autentica. Sono venute meno quelle componenti storiche e ambien-

tali che spesso nel passato concorrevano a spingere una ragazza a farsi suora.

Circa l'obbedienza come accettazione supina e mortificante di una condizione non è più contemplata oggi nel mondo religioso femminile.

« Così non ho mai sentito rivendicare, da parte delle suore che ho avvicinato — precisa la Bonanate — il sacerdozio. Tutte quelle che ho interrogato mi hanno confessato di sentirsi pienamente realizzate già nella risposta che danno alla chiamata ricevuta e che si sarebbero trovate disorientate dagli impegni del ministero sacerdotale ».

Pensiamo che anche Maria Pia Bonanate percorra — con i libri che ci consegnano delle realtà spesso sconosciute — lo stesso cammino di queste valorose sorelle. Nel senso che il suo tipo di *eroismo* risiede proprio nel coraggio di testimoniare una fede difficile e mai consolante oltre che nello svolgere un'attività creativa mal tollerata da chi si nega alle discipline dell'anima.

[MINNIE ALZONA]

SANT'AGOSTINO TEORICO DELL'OBBEDIENZA CIECA?

Non si è mai oscurata nella Chiesa la parola della Scrittura secondo cui bisogna obbedire prima a Dio che agli uomini (1) e pertanto l'obbedienza che si presta a un uomo non può mai essere incondizionata. Alla tesi bismarckiana che il Concilio Vaticano I avrebbe degradato i vescovi a « strumenti del Papa, suoi funzionari privi di responsabilità » (2) l'episcopato di Germania replicava fieramente nel 1875: « Non certo nella Chiesa cattolica è stato accolto il principio immorale e dispotico per cui l'ordine del superiore sgrava in ogni caso il sottoposto da qualsiasi responsabilità » (3).

È possibile che Agostino d'Ippona almeno in un caso, ossia per quanto attiene al servizio militare, abbia sostenuto o almeno accettato quel principio immorale e dispotico? A sentire qualche autore sarebbe non soltanto possibile, ma addirittura certo. Scrive Anna Morisi che, secondo Agostino, « il soldato non è *mai* colpevole quando obbedisce a un'autorità costituita, chi dichiara la guerra invece ne porta *tutte* le responsabilità e deve perciò fare in modo di intraprendere solo guerre giuste » (4). E Franco Cardini non senza enfasi: « Certo la richiesta del sacrificio della propria personale coscienza, della propria per-

(1) *Act.* 5, 29.

(2) Cfr. DENZINGER-SCHOENMETZER, 3112: « Die Bischöfe sind nur noch seine Werkzeuge, seine Beamten ohne eigene Verantwortlichkeit ».

(3) DENZINGER-SCHOENMETZER, 3115: « Es ist wahrlich nicht die katholische Kirche, in welcher der unsittliche und despotische Grundsatz, der Befehl des Obern entbinde unbedingt von der eigenen Verantwortlichkeit, Aufnahme gefunden hat ».

(4) A. MORISI, *La guerra nel pensiero cristiano dalle origini alle crociate*, Firenze 1963, p. 118. Le sottolineature sono nostre.

sonale opinione parrà oggi eccessiva. Ma se ne vedano i motivi interni alla logica di Agostino; si pensi che il fine della guerra è per lui il raggiungere di nuovo la pace e l'assicurarsi la salvezza; si rifletta sul fatto che i principi legittimi sono considerati ministri della volontà divina, inconoscibile all'uomo; si considerino soprattutto le condizioni della società cristiana alla fine del IV secolo. Il principe dunque resta di fronte a Dio il solo responsabile del male che in guerra vien commesso: atroce responsabilità, peso terribile su chiunque eserciti il potere » (5).

Queste conclusioni son tratte in definitiva dal *Contra Faustum* e precisamente dai capitoli 74 e 75 del libro ventiduesimo. La Morisi, per vero, fa riferimento anche a *De civitate Dei* 1,26 (6) che però, come vedremo, non aggiunge nulla, anzi dice qualcosa in meno rispetto ai due capitoli dell'opera antimanichea.

Ora nel *Contra Faustum* 22,74 Agostino, dopo aver difeso le guerre di Mosè condotte con rettitudine di intenti e per ordine di quel Dio che rimerita e punisce secondo giustizia, spiega in che consista propriamente l'iniquità della guerra (7): *Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus atque implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi et si qua similia, haec sunt, quae in bellis iure culpantur, quae plerumque ut etiam iure puniantur, adversus violentiam resistentium sive Deo sive aliquo legitimo imperio iubente gerenda ipsa bella suscipiuntur a bonis, cum in eo rerum humanarum ordine inveniuntur, ubi eos vel iubere tale aliquid vel in talibus oboedire iuste ordo ipse constringit.*

Subito dopo vengono citati due testi evangelici da cui risulta un'implicita approvazione del servizio militare: le parole del Battista ai soldati (8) e l'episodio dell'incontro di Gesù col centurione di Cafarnao (9).

È evidente che il dovere dell'obbedienza all'autorità umana (la divina è fuori discussione) di cui parla sin qui Agostino concerne guerre manifestamente giuste, le guerre dei *boni* contro la *violentia resistentium.* In tali guerre i soldati non sono

(5) F. CARDINI, *Alle radici della cavalleria medievale,* Firenze 1981, p. 207.

(6) Cfr. MORISI, *op. cit.,* p. 102.

(7) Le citazioni del *Contra Faustum* son fatte sull'edizione di J. ZYCHA, CSEL 25.

(8) Cfr. *Lc.* 3,14.

(9) Cfr. *Mt* 8,5-13; *Lc.* 7,1-10.

omicidi, ma ministri della legge, non vendicatori delle offese personali, ma difensori del bene comune (10).

Contro tale evidenza la Morisi non si perita di affermare che in questo capitolo « se non viene ancora risolto il problema della guerra, viene esclusa in partenza ogni discussione sul servizio militare perché, assolvendo da ogni responsabilità morale l'individuo al quale sia ordinato di fare qualcosa, anche se questa non gli sembra giusta, egli riconduce completamente questa responsabilità all'autorità che l'ha imposta » (11).

In verità Sant'Agostino qui e nel capitolo seguente enuncia un principio che non ammette deroghe: ossia che una guerra per esser giusta, dev'essere intrapresa dall'autorità pubblica e combattuta dai militari agli ordini di quell'autorità: *Ordo tamen naturalis paci adcommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principem sit, exequendi autem iussa bellica ministerium milites debeant paci salutique communi* (12). Ma se il *legitimum imperium* è un requisito necessario, non è però sufficiente: importano anche le ragioni della guerra (13) e Agostino non ha mai detto che queste ragioni non possano o non debbano essere vagliate da chi ha l'ufficio di combattere. Anzi proprio nel *Contra Faustum* 22, 75 si presuppone manifestamente il contrario:

Cum ergo vir iustus, si forte sub rege homine etiam sacrilego militet, recte possit illo iubente bellare civicae pacis ordi-

---

(10) Cfr. *C. Faust.* 92, 74: (*Iohannes*) *sciebat eos* (sc. *milites*), *cum haec militando facerent, non esse homicidas, sed ministros legis, et non ultores iniurarum suarum, sed salutis publicae defensores.*

(11) MORISI, *op. cit.*, pp. 101 s. Sempre secondo la MORISI, *op. cit.*, p. 102 questo principio verrebbe affermato con maggior precisione in *Civ. Dei* 1, 26: *Nam et miles cum oboediens potestati, sub qualibet legitime constitutus est, nominem occidit, nulla civitatis suae lege reus est homicidii, immo, nisi fecerit, reus est imperii deserti atque contempti; quod si sua sponte atque auctoritate fecisset, crimen effusi humani sanguinis incidisset. Itaque unde punitur si fecit iniussus, inde punietur nisi fecerit iussus. Quod si ita est iubente imperatore, quanto magis iubente Creatore!* In realtà qui non si va oltre *C. Faust* 22, 74 nel senso che non si pone (e il contesto neppure lo richiedeva), come si pone invece, sia pure incidentalmente, in *C. Faust* 22, 75, il caso di un ordine manifestamente ingiusto impartito dall'autorità legittima. Soltanto il sofisma della falsa analogia può concludere dall'assolutezza dell'obbedienza dovuta all'autorità divina all'assolutezza dell'obbedienza che si deve a un'autorità umana.

(12) *C. Faust.* 22, 75.

(13) *C. Faust.* 22, 75: *Interest enim, quibus causis quibusque auctoribus homines gerenda bella suscipiant.* Sulle ragioni della guerra è classica la definizione di *Quaest. in hept.* 6, 10: *Iusta autem bella ea definiri solent quae ulciscuntur iniurias, si qua gens vel civitas, quae bello petenda est, vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est vel reddere quod per iniurias ablatum est.*

nem servans (14) — *cui quod iubetur, vel non esse contra Dei praeceptum certum est vel utrum sit certum non est, ita ut fortasse reum regem faciat iniquitas imperandi, innocentem autem militem ostendat ordo serviendi — quanto magis in administratione bellorum innocentissime deversatur, qui Dio iubente belligerat* (15).

Si stenta a credere che la Morisi, dopo aver citato per esteso questo brano, vi apponga una sola chiosa: « E con ciò (Agostino) riconferma quanto aveva detto precedentemente » (16), cioè, secondo l'interpretazione dianzi riferita della Morisi, che l'obbedienza sgrava in ogni caso il militare da qualsiasi responsabilità. Dal canto suo Cardini estrapola dal contesto le proposizioni consecutive *ita ut fortasse reum regem faciat iniquitas imperandi, innocentem autem militem ostendat ordo serviendi* (17) senza forse avvedersi di quanto precede. Eppure tutto l'inciso che va da *cui quod iubetur* a *ordo serviendi* parla chiaro nella sua concisione: nel caso di una guerra intrapresa dall'autorità legittima i militari son tenuti a obbedire, evitando così di turbare la concordia civile, solo se la guerra stessa (*quod iubetur*) (18) o è manifestamente giusta o non è manifestamente ingiusta (*vel non esse contra Dei praeceptum certum est vel utrum sit, certum non est*) (19). Si badi soprattutto a

---

(14) *In psalm.* 124,7: *Iulianus exstitit infidelis imperator, exstitit apostata, iniquus, idololatra: milites christiani servierunt imperatori infideli; ubi veniebatur ad causam Christi, non agnoscebant nisi illum qui in caelo erat. Si quando volebat ut idola colerent, ut thurificarent, praeponebant illi Deum; quando autem dicebat, Producite aciem, ite contra illam gentem, statim obtemperabant.* Questo brano di Agostino entrò poi nel *Decretum* di Graziano, C. 11, q. 3, cc. 94 (dove è erroneamente attribuito ad Ambrogio) e 98.

(15) *C. Faust.* 22,75.

(16) *Op. cit.*, p. 103.

(17) *Op. cit.*, p. 207 dove il testo latino è così tradotto: «Quand'anche il re fosse colpevole di ingiustizia nel comandare, l'ordine di obbedire rende innocente il soldato».

(18) Si badi che qui tutto il discorso verte sulla liceità della guerra in quanto tale: diverso è il caso del testo citato *In psalm.* 124, 8 dove si distingue ciò che il soldato cristiano per principio non è tenuto a fare (le pratiche del culto idolatrico) da ciò che per principio è tenuto a fare come suo compito specifico (le operazioni di guerra).

(19) Può essere illuminante ricordare come San Tommaso tratta un caso in certo modo analogo, quello della persona deputata all'esecuzione di sentenze capitali, cfr. *S. Th.* II-II, q. 64, a. 6 ad 3: *Minister autem iudicis condemnantis innocentem, si sententia intolerabilem errorem contineat, non debet obedire: alias excusarentur carnifices qui martyres occiderunt. Si vero non contineat manifestam iniustitiam, non peccat praeceptum exequendo: quia ipse non habet discutere superioris sententiam; nec ipse occidit innocentem, sed iudex, cui ministerium adhibet.*

questa seconda ipotesi: con buona pace di coloro che accusano la sua dottrina dell'*iustum bellum* di schematismo e di astrattezza (20), Agostino sapeva bene che di solito la giustizia o la ingiustizia di una guerra sono tutt'altro che evidenti, specialmente a chi non ha responsabilità di governo, e che in caso di dubbio l'autorità costituita, anche se di fatto è colpevole, non può non avere dalla sua quella che si chiamerà poi presunzione di liceità (21). Mai però Agostino ha sostenuto o anche soltanto insinuato che al *princeps* terreno, sempre soggetto al peccato *secundum Scripturas* (cfr. 1 *Io* 1, 8), si debba obbedire, quando muove guerra, come si obbedisce a Dio *apud quem non est iniquitas et novit quid cuique fieri debeat* (22).

GIOVANNI TORTI

---

(20) Per questo genere di critiche si veda p. es. R. H. BAINTON, *Il cristiano, la guerra, la pace*, ed. it., Torino 1968, pp. 121 ss.

(21) Almeno sino al Concilio Vaticano II la morale cattolica si è attenuta a questo criterio di massima; cfr. E. JONE, *Compendio di teologia morale*, ed. it., Torino [6]1964 (Paderborn [17]1959), p. 174: « Se esiste un dubbio circa la giustizia della guerra e non si riesce a sciogliere il dubbio, i soldati già reclutati possono lecitamente combattere (...). A nessuno, invece, è lecito partecipare a una guerra evidentemente ingiusta. Nelle attuali condizioni, per un privato è — praticamente — quasi sempre impossibile sciogliere un eventuale dubbio circa la giustizia della guerra ».

(22) Cfr. *Quaest. in hept.* 6,10.

MODERNISMO E ANTIMODERNISMO

in margine all'edizione di alcuni documenti dell'Archivio Segreto Vaticano

(terza parte)

Padre Pagano, sempre nel terzo sottocapitolo dell'introduzione, continuando nella sua per me inaccettabile ricostruzione d'un Semeria modernista *tout court*, afferma: « Va comunque rilevato l'alto apprezzamento e quasi un certo ruolo carismatico che il Nostro aveva assunto in seno al movimento modernista italiano: prova evidente la lettera del Fracassini al Piastrelli del 21 maggio 1909 (doc. 41) » (188).

Anche a questo proposito non sono d'accordo. La lettera suddetta, che è in linea con tutta la documentazione contemporanea edita, non prova affatto quanto le fa dire lo *scriptor*, anzi essa conferma qualche cosa di molto diverso e, per fortuna del Servo di Dio padre Semeria, qualche cosa di onorevole e di meritorio. Padre Pagano, e con lui altri storici che hanno trattato l'argomento e talvolta bistrattato il documento (189), ha ragione quando dice che la lettera del 21 maggio è del Fracassini, perché effettivamente l'ha scritta lui; ma ha torto quando fa credere che costui l'abbia anche tutta sottoscritta. Gli sfugge il fatto che l'ex-rettore del seminario di Perugia dice chiaramente che, per le notizie che riguardano il Barnabita, egli si rifà ad altri, *relata refert* cioè e neppure con molta convinzione. Per cui, il testimone dell'alto apprezzamento di cui avrebbe goduto padre Semeria e del ruolo quasi carismatico che avrebbe gestito in seno al movimento modernista, non è più l'autorevole Fracassini ma un suo ben più modesto e in fin dei conti inattendibile relatore, Antonio Aiace Alfieri. E stando così le cose, vanno rivisti i giudizi dello storico Sergio Pagano, di

(188) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit., pag. 15.

(189) P. SCOPPOLA, *Crisi modernista* cit., pagg. 315-317, dove si legge «(l'ho saputo...) » invece di « (l'ha saputo...) », « costruire pel modernismo... » invece di « costituire pel modernismo... », « concretare » invece di « concertare »; L. BEDESCHI, *L'esilio di Padre Semeria*, (FD), 15 cit., pag. 478, dove si legge «costruire pel modernismo un centro d'unione e...». Cfr. anche A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 112, nota 217, che lacunosi dipendono acriticamente da P. Scoppola.

A. Gentili e di A. Zambarbieri che ritengono che « anche negli ambienti modernisti Semeria era ritenuto l'unica persona capace di mettersi a capo di un centro di unione e di propaganda » del modernismo (*Il caso* cit., pag. 112, nota 217).

Ecco il brano della lettera di mons. Umberto Fracassini a don Luigi Piastrelli che ci interessa: « Ad Alfieri ho parlato molto della necessità di costituire pel modernismo un centro di unione e di propaganda. Egli dice che questo è desiderio vivissimo di molti, in specie di P. Semeria e di Murri, ma lui crede che sia un bisogno sentito più dai preti che dai laici. Mi ha consigliato di scrivere a P. Semeria per vedere di concertare la cosa, essendo il P. Semeria l'unica persona capace di mettersi a capo, e forse lo farebbe se noi gli promettessimo la nostra continua assistenza e collaborazione. Che ne dici? » (190). Da questo brano emergono evidenti alcune cose. Innanzi tutto che a parlare molto d'un centro di unione, cioè a far propaganda di modernismo nel tentativo di dargli un'organizzazione efficiente a livello nazionale, ancora a metà del 1909, è il Fracassini [più che il Semeria, nonostante che padre Pagano affermi che costui si sforzava « di unire, in un programma comune, le diverse tendenze del frammentato modernismo italiano » (191)]; poi che a rivelare che il Barnabita coltivava « un desiderio vivissimo » per la costituzione di un centro di unione e di propaganda modernista e che era disponibile a dirigerlo se aiutato (per averne conferma, sarebbe bastato scrivergli...) è Antonio Aiace Alfieri; infine che il Fracassini è tutt'altro che convinto della validità delle rivelazioni alfieriane circa il Barnabita, tanto è vero che in proposito si rimette al giudizio del Piastrelli, al quale chiede: « Che ne dici? ».

Chiarito questo, cioè data a ciascuna testimonianza la sua vera paternità, procediamo nell'ormai doverosa revisione critica dell'immagine che padre Pagano ci dà del suo Confratello. E domandiamoci: davvero costui era fatto oggetto, nel periodo della bufera antimodernista, di grande stima da parte dei modernisti e davvero gestiva un ruolo quasi carismatico in mezzo al loro movimento? In altre parole: davvero Antonio Aiace Alfieri, non più il Fracassini, era persona attendibile? Davvero molti modernisti, anche se più ecclesiastici che laici, avvertivano nel 1909 il bisogno d'un centro di propaganda per la sopravvivenza del movimento? Davvero padre Semeria pensava

(190) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit., pag. 91.

(191) ID., *ib.*, pag. 16.

anche lui a questo centro, anzi era disposto a dirigerlo addirittura se aiutato?

I documenti editi da anni, non pochi dei quali di mano semeriana e quindi inoppugnabili, ci convincono a rispondere *negative* a tutti e tre i quesiti suesposti. Essi, infatti, ci offrono un Alfieri poco affidabile come portavoce ed interprete del pensiero e dell'azione di padre Semeria; poi dimostrano, e non solo con l'argomento del silenzio, che nessun modernista nel 1909 (se si eccettuano il Fracassini e il suo *alter ego* Piastrelli, a detta di loro stessi...) (192) desiderava, più o meno ardentemente, un centro di propaganda per il loro movimento; infine smentiscono chiaramente la ricostruzione paganiana della personalità e dell'attività del Barnabita in quel momento, ridotto al livello d'un *agit-prop* del modernismo, mentre ci offrono con chiarezza abbondanti elementi per la difesa d'una sua immagine completamente diversa e nobile.

Contrariamente a quanto sostiene padre Pagano, Semeria, nel periodo che va dal 1907 in poi, non agì affatto da « sobillatore» del modernismo, per usare un termine accusatorio caro agli integristi, rifiutato subito sdegnosamente dallo stesso padre Semeria (193) e ora e inaspettatamente riproposto in pratica dal suo recente Editore. Padre Semeria non si impegnò affatto, «nelle sue innumerevoli e multiformi peregrinazioni per la penisola [*meglio:* Penisola], — sono parole di padre Pagano —, a ricercare i contatti con gli amici, ad indicare le vie più praticabili e sicure per mantenere vivo il movimento (si veda il doc. 41), ad aggregare nuove forze alle file degli amici, a fungere quasi da perno operativo, ... esercitando un suo ruolo a fianco dei più attivi modernisti italiani, esaltando le forze ideali di quelle coscienze nello sforzo di unire, in un programma comune, le diverse tendenze del frammentato modernismo italiano, ...; guardato dall'intera compagine dei modernisti italiani come una delle figure più limpide e morali dell'intero movimento riformatore » (194); ma, ignorato dai modernisti più attivi, almeno per il progetto del centro di unione e di propaganda, come il Fracassini e il Piastrelli che non sapevano nemmeno dove fosse né che cosa stesse facendo, irriso dal Minocchi con tutti coloro che, secondo lui, da illusi operavano per unire il varie-

(192) ID., *ib.*, pag. 172: «Con Fracassini si è pensato più volte al bisogno di una organizzazione dei pochi amici più fidi...».

(193) A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 483: «... né a Genova esiste un moto modernista né io sono il sobillatore» (*Semeria a Vigorelli*, 1912).

(194) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit., pagg. 15-16.

gato movimento modernista italiano, squalificato dal Buonaiuti nella sua predicazione « randagia » e nel suo ministero ristretto all'educazione di adolescenti e alla soluzione dei dubbi di coscienza di bigotte nobildonne genovesi, non capito e anzi pericolosamente frainteso dall'Alfieri versipelle anche in campo religioso, agiva da anni, in crescendo, nella fedeltà alla sempre più consapevole speciale sua vocazione di « precursore » cristiano tradizionale. Padre Pagano, peccando di *nimia fiducia de auctore*, l'Alfieri, *concepta*, direbbe la *Pascendi*, corre sulle ali della fantasia, ripete inconsapevolmente le accuse degli integristi..., equivocando tra il Fracassini e l'Alfieri.

Già: Antonio Aiace Alfieri! Chi era costui?

In assenza ancora d'una sua biografia completa, rimando al profilo tratteggiato da L. Bedeschi, che ha il merito di prestare attenzione anche alle situazioni spirituali e religiose, oltre che a quelle esistenziali psicologiche e culturali, degli « amici » del Barnabita: il nostro *scriptor* infatti si compiace principalmente di sottolineare che l'Alfieri, « per nulla intimorito dalla scomunica che colpì i collaboratori della rivista ["Il Rinnovamento"], continuò a collaborarvi fino al 1909, quando diverse cause ne determinarono la fine » (195), mentre tace sulla sua grossolana indifferenza agli scandali che tale comportamento avrebbe potuto provocare, a differenza, è bene ricordarlo, di Tommaso Gallarati Scotti (ben diversa tempra di credente!) e di padre Semeria (*cela va sans dire*...). Carattere instabile e *poseur*, drammatico più che tragico in quanto emblematico dei modernisti in crisi di pensiero e di cuore ma contemporaneamente incapaci di benefiche risolutive catarsi, visse imperturbabile esperienze contraddittorie anche in campo religioso. Monopolizzatore di iniziative altrui, poi anche lasciate a metà, attivista prima del partito popolare ed ardente antifascista, andò attenuando in seguito la sua opposizione al regime per passare infine alla socialdemocrazia e scomparire nell'anonimato. Riformatore religioso al tempo de « Il Rinnovamento », stupì tutti sia modernisti sia integristi, dapprima sposandosi solo civilmente con una nobildonna russa (si notino le frequenti presenze di facoltose straniere accanto ai modernisti, a Murri, a Fantoni e qui ad Alfieri...) (196), poi continuando a vivere lontano dalla

---

(195) ID., *ib.*, pag. 41, nota 38.

(196) Cioè della norvegese Reghnild Lund accanto a R. Murri, dell'irlandese Mary Sellon accanto a G. A. S. Fantoni, della russa Marussia Vornokov accanto a A. A. Alfieri. Sulla « bellissima, alta e bionda » norvegese cfr. L. BEDESCHI, *Fermenti religiosi e non* cit., pag. 20 e segg.

pratica religiosa anche quando il suo matrimonio era stato « sanato » dal beato don Orione (197). L'Alfieri indisponeva subito a prima vista, per il suo modo di fare che contemplava anche il disinteresse totale per le persone e per gli impegni presi: proprio nel 1909 « non si smentì e lasciò che il buon Crespi, giunto dall'Inghilterra, l'attendesse inutilmente » a lungo ad un appuntamento (198). Ernesto Buonaiuti ebbe rapporti con lui nel 1906 e nel 1907: in tutte e due le occasioni non ne ricavò una buona impressione e non ce ne lasciò ricordi cordiali. Nel 1906 il giovane ingegnere, di origine lombarda ma nato a Roma, che da poco aveva aggiunto al nome pagano di « Aiace » quello cristiano di « Antonio » per essere stato condotto alla fede dalla Giacomelli, invitò il giovane sacerdote romano a collaborare al nascente « Rinnovamento ». Il Buonaiuti, fin da questo primo incontro, colse il difetto principale dell'Alfieri, la loquacità irrefrenabile (che poi si rivelerà anche irresponsabile): gli parve « un tipo singolare, fra l'uomo d'affari e l'uomo di studio », dotato d'« una loquacità inesauribile e di un'aria di sussiego che non mancava di accorto virtuosismo ». Nel 1907, durante la preparazione del convegno di Molveno, gli si rivelò anche fragile ideologicamente, dal pensiero sfuggente e cangiante: « Se Tommasino tentenna, — sentenziò —, Alfieri cirioleggia » (199).

Negli stessi anni, dalla murriana femminista cristiana Erminia Montini, lo studiato sussiego alfieriano segnalato dal Buonaiuti era visto come un'esteriorizzazione dell'« interno [*non sarà*: intenso?] lavoro della sua vita interiore», nella curiosa lettura psicologica della... ruga, « del profondo segno interciliare » che caratterizzava il volto dell'« egregio Alfieri », mentre la loquacità inesauribile veniva qualificata come una « conversazione certamente non interessante e forse anche un tantino noiosa ». Al democratico cristiano piemontese M. Tortonese, invece, l'Alfieri riusciva simpatico (200).

---

(197) L. BEDESCHI, *Carteggio Alfieri - Sabatier*, (FD), 2, Urbino 1973, pagg. 82-83.

(198) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit., pag. 172, nota 418.

(199) E. BUONAIUTI, *Pellegrino* cit., pag. 523, nota 8. Cfr. anche N. RAPONI, *I veri promotori* cit., pag. 363.

(200) L. BEDESCHI, *Fermenti religiosi e non* cit., pag. 66; ID., *Fermenti novatori a Torino all'inizio del secolo*, (FD), 8, Urbino 1979, pag. 79. L'Alfieri si comportava dittatorialmente all'interno della redazione de «Il Rinnovamento», impose al periodico una « linea preferenziale immanentista », « non valutava il peso morale della condanna»: ID., *Carteggio Alfieri - Sabatier* cit., pagg. 106-109.

Profondi conoscitori dell'Alfieri, testimoni abituali delle sue imprese e dei suoi convincimenti e quindi, al riguardo, giudici migliori di chiunque altro, furono senz'altro il già ricordato Tommaso Gallarati Scotti, Giuseppe Donati ed ovviamente padre Semeria. Tommaso Gallarati Scotti, anima anche di poeta, religiosamente più profondo e spiritualmente più vivo oltre che più colto dell'Alfieri, non si trovò mai o quasi mai in sintonia con lui (201), nemmeno nella conduzione ideologica del periodico, che abbandonò ben presto. Principalmente se ne discostò nelle scelte di vita cristiana: è nota la sua umile accettazione della scomunica e della condanna dei suoi libri. Fare da *trait-d'union* tra i due, per il bene supremo delle anime e dell'ideale, fu fatica costante e sostanzialmente vana del Barnabita, che volle star vicino a tutt'e due, ma per motivi diversi. Mentre contraccambiato stimava e voleva molto bene al suo « dolce amico » di Oreno e ne sentiva la mancanza anche solo epistolare, ne sollecitava familiarmente l'ospitalità e ne riconosceva le doti letterarie e la sensibilità artistica, ne rispettava la « savia » indipendenza di pensiero e di azione fino a sembrarne talvolta soggiogato, lo elesse subito a suo portavoce, lo voleva associare alla sua missione di « precursore », ne seguiva e curava le vicende anche sentimentali (202) e fu molto felice quindi di goderne la compagnia al comando supremo dell'esercito italiano durante la prima parte della guerra europea (203); a proposito dell'Alfieri invece il Barnabita si preoccupava principalmente che non facesse troppi danni e per lui abitualmente mendicava comprensione, pur interessandosi cordialmente di lui almeno fino all'esilio. Il Gallarati Scotti non aveva difficoltà a riconoscere il gran lavoro organizzativo che svolgeva l'Alfieri e ne difese anche l'ortodossia quando « molti, a torto », la mettevano in dubbio; ma non poté esimersi nemmeno lui dal sottolinearne risentito l'improvvida loquacità (« ad Alfieri non ho fatto pesare tutto ciò che ho dovuto soffrire per quella sua malaugurata intervista che ha impressionato mio padre il quale avrebbe voluto che io separassi pubblicamente le mie responsabilità » (204) e dal censurarne « la leggerezza e la spavalderia fanciullesca » con cui, insieme col Casati, andava incontro alla scomu-

(201) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pagg. 114, 119-120.

(202) ID., *ib.*, pag. 7: « Meno libero di te sentirò volentieri passare le tue labbra libere (*sic:* per "sulle tue..."?) una parte di quelle verità che io non posso dire » (1898); circa l'interesse del Barnabita per le vicende sentimentali del Gallarati Scotti, dal 1906 in poi, cfr. pagg. 98, 99, 112, 125-129, 134, 143, ...

(203) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit., pag. 169, doc. 81, nota 407.

(204) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 119.

nica che « in Italia ha effetti disastrosi » (205) (« per nulla intimorito... » si limita ad annotare lo *scriptor*). Contemporaneamente « Tommasino », più di ogni altro fedele discepolo spirituale di padre Semeria, informava quest'ultimo che anche « Fogazzaro era rimasto poco ben impressionato di una lettera bellicosa » dell'Alfieri e lo pregava d'intervenire presso costui per « predicargli la calma e per raccomandargli una intensificazione di vita interiore », la quale sola poteva dare ad una lotta, come quella de « Il Rinnovamento », il suo vero valore e permettere a loro « di essere forti con mansuetudine » (206). Si riferiva certamente all'Alfieri, a sottolinearne ulteriormente la scolorita fisionomia spirituale, quando nella stessa circostanza il Gallarati Scotti minacciava di allontanarsi da « Il Rinnovamento » qualora non avesse più avvertito nei redattori « quella profonda religiosità » che riteneva indispensabile per evitare l'intellettualismo arido, aborrito anche dal Barnabita. Minaccia che attuò poco dopo, quindi anche per colpa dell'insensibilità spirituale e religiosa dell'Alfieri.

Se Tommaso Gallarati Scotti, col Semeria, riconosceva all'Alfieri il merito dell'attività organizzativa, il giovane faentino Giuseppe Donati, — aggressivo e polemico, ombroso e volubile anche lui, ma ben documentato nel caso specifico — (207), ne faceva invece un motivo di condanna inappellabile. Anche per esortazione del Barnabita, che predicò sempre ma specialmente in quel periodo « un cristianesimo operoso », l'Alfieri, come il Gallarati Scotti e dietro l'esempio di padre Semeria, nel 1910 si era recato nell'Italia Meridionale terremotata in rappresentanza dell'« Associazione Nazionale per gli interessi morali ed economici del Mezzogiorno », ad alleviare le sofferenze delle popolazioni colpite dal flagello, ad « obliare nel dolore umano il proprio dolore » (208). Nella seconda metà del 1910 l'Alfieri era stato raggiunto dal Donati, che aveva accolto l'invito e l'incarico del Salvemini di studiare, per migliorarla, la situazione scolastica dei figli dei pastori calabri. Nella relazione sul lavoro

(205) ID., *ib.*

(206) ID., *ib.* Il 6 gennaio 1907 (in realtà « 1908 ») Tommaso Gallarati Scotti scriveva al Sabatier: « L'ora è così grave che io non mi sento di affrontarla mettendomi sull'identico piano di Alfieri e di altri coi quali ho delle diversità di temperamento e di metodo che avrebbero potuto condurre a separazioni più incresciose col tempo »: cfr. L. PASSAGLIA, *Carteggio Gallarati Scotti-Sabatier*, (FD), 3, Urbino 1974, pag. 854.

(207) A. BOTTI, *Giuseppe Prezzolini* cit., pag. 79 e segg.

(208) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 146. Veramente sono parole rivolte dal Barnabita a Tommaso Gallarati Scotti, ma esprimono la sua prassi e il suo insegnamento costante e generalizzato.

svolto al riguardo, inviata a Prezzolini il 1° gennaio del 1911, Giuseppe Donati — di cui ignoro i rapporti col Nostro barnabita —, denuncia l'esistenza d'un grave « caso Alfieri », provocato dallo sconcertante comportamento di quest'ultimo, in particolare dalla sua incapacità organizzativa fatta di confusione di idee e di mancanza di programmi, di disinformazione e di autoritarismo, di pressappochismo e di disinteresse delle persone, di volubilità, ... L'Alfieri, dice Donati, operava alla cieca, impediva ogni iniziativa altrui « dove c'era posto per la sua autorità » e dimostrava di essere... sventato, d'avere una testa « aperta a tutti i venti » come la tenda da campo sotto la quale avrebbe preteso che si facesse scuola ai figli dei pastori, senza banchi e senza libri, senza quaderni e senza niente... e sui monti. Nel suo autoritarismo disorganizzato l'Alfieri mandava allo sbaraglio giovani maestri settentrionali benintenzionati ed entusiasti ma inesperti: dopo averli inviati a fondare scuole dove non erano aspettati e dove talvolta non erano nemmeno voluti, sprovvisti anche del necessario per il proprio sostentamento, nella sua irresponsabilità li abbandonava al loro destino per recarsi improvvisamente a Milano o a Roma per gli affari suoi o dell'Associazione Nazionale (209).

Oltre al Buonaiuti, anche Giuseppe Donati non si fidava di Antonio Aiace Alfieri e invocava l'intervento della direzione dell'Associazione Nazionale. Non se n'era fidato Tommaso Gallarati Scotti che, come abbiamo visto, aveva abbandonato per colpa sua « Il Rinnovamento ». Non se ne fiderà nemmeno padre Semeria, che lo sconfesserà totalmente, anche a proposito di una propria disponibilità a dirigere un centro di unione e di propaganda modernista, pur continuando a volergli bene e a fargli del bene.

Il Barnabita conosceva l'Alfieri fin dai primi anni del 1900; lo chiamava spesso « carissimo amico » ma talvolta anche « povero figlio » (riservando al solo « Tommasino » i titoli di « Dolce Amico » e di « Anima dulcissima ») (210); lo raccomandava agli amici presentandolo come animato dai medesimi nobili ideali (211), ne rispettava scrupolosamente l'incarico e le prerogative

(209) A. BOTTI, *Giuseppe Prezzolini* cit., pag. 196 e segg.

(210) G. SEMERIA, *Lettere* cit., passim e in particolare pag. 15.

(211) S. ACCAME, *Dal carteggio* cit., pag. 52: «... Aiace Alfieri, un amico carissimo mio, un amico ardente di molte idee che ci sono comuni...». Semeria aveva un vero culto dell'amicizia: faceva osservare « come la esalta il Vecchio ed il Nuovo Testamento, il quale tra parentesi non aveva quel disprezzo delle virtù umane che ci hanno insegnato gli asceti del Medio evo...» (*Lettere* cit., pag. XIV).

di responsabile esterno de « Il Rinnovamento », anche nella ricerca dei collaboratori, partecipava sollecito e affettuoso alle sue sofferenze fisiche, ne esaltava frequentemente, come in un *refrain* obbligato..., l'attività disinteressata (212). Ma ne era sostanzialmente insoddisfatto, come era insoddisfatto dell'altro redattore de « Il Rinnovamento », lo scontroso Alessandro Casati (213); anche l'Alfieri non gli scriveva mai o quasi, non lo metteva al corrente dei suoi piani né gli chiedeva consigli, non l'informava ad esempio nemmeno sull'andamento dei lavori in Calabria (214), dei quali invece tutti sapevano quanto si preoccupasse il Nostro. E ne paventava, padre Semeria, le chiacchiere irresponsabili. Alla fine del cruciale 1907, eccezionalmente spazientito forse anche a causa dell'intervista che aveva indispettito i duchi Gallarati Scotti padre e figlio, il Barnabita sbotta in una condanna dell'inattendibile Alfieri come portavoce ed interprete del suo pensiero; la quale condanna, perentoria e lapidaria, vuol essere totale e definitiva. In una lettera a Tommaso Gallarati Scotti, che aveva giudicato severamente e da « irritato » gli autori del *Programma dei modernisti,* il Barnabita, sottolineando alcuni pregi formali dell'opuscolo, invocava indulgenza e comprensione per tutti e in particolare « per A(lfieri), che certo — diceva apertamente — vorrei *parlasse "meno" o non parlasse punto* » (la sottolineatura è mia) (215). Più chiaro di così il comprensivo Barnabita non poteva essere; padre Pagano non ignora questo giudizio semeriano, ma lo riporta *en passant,* da una fonte impropria e non se ne serve per chiarire la personalità del relatore (dal momento che per lui la lettera del 21 maggio 1909 è tutta del Fracassini...) (216). Per rimanere nell'argomento delle testimonianze semeriane sull'Alfieri, aggiungo che probabilmente il Barnabita alludeva anche a questo suo « povero figlio » e alla sua irresponsabile loquacità quando nel giugno del 1907 (l'abbiamo visto) aveva messo in guardia Piastrelli, che stava organizzando il convegno di Molveno, contro certi « ottimi amici troppo ciarloni e troppo scontrosi ».

Quale credito possiamo concedere ad un informatore che anche i contemporanei, amici e conoscenti, giudicavano non solo inesauribilmente e noiosamente ma anche pericolosamente

(212) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pagg. 53, 75, 85, 130, 165, ...

(213) ID., *ib.*, pag. 200 e segg.

(214) ID., *ib.*, pagg. 147, 154, 163 (1910-1911).

(215) ID., *ib.*, pag. 116.

(216) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit., pag. 42, nota 38.

loquace e ciarlone e che volevano che « parlasse meno »? Di quale autorevolezza potrebbe godere presso di noi un testimone che anche i suoi più convinti difensori volevano che « non parlasse punto »? Il Fracassini, attento alla reale situazione, molto opportunamente manifesta al Piastrelli le sue perplessità e chiede: « Che ne dici? ». E fece molto bene quest'ultimo a non tener conto del consiglio dell'Alfieri, arrivatogli tramite la lettera del Fracassini, di scrivere subito al Barnabita: scrisse due mesi dopo e non a lui ma all'oratoriano genovese di via Lomellini, Federici, limitandosi a chiederne genericamente notizie: « E P. Semeria? » (217). Fracassini e Piastrelli sapevano benissimo di essere in pochi a volere un centro di unione e di propaganda del modernismo, contrariamente a quanto asseriva l'Alfieri: anzi volevano rimanere in pochi: « Con Fracassini — scrive a Federici il Piastrelli — si è pensato più volte al bisogno di una organizzazione dei pochi amici più fidi ed equilibrati che poi dovrebbero esercitare la loro azione... » (218). Piastrelli, per di più, ci fa sapere che padre Semeria ignorava quello che lui e il Fracassini pensavano: « E P. Semeria? Se è costà gli facci qualche parola dei nostri progetti, per quanto sieno ancora poco ben determinati... » (due anni dopo Molveno!). Fracassini e il suo *alter ego* non potevano ignorare la scelta dell'autoemarginazione operata dal Barnabita, scelta nota a tutti, in Italia, tra gli altri, a Buonaiuti, a Prezzolini e alla Raghnild Lund che non l'approvavano, all'estero anche, ad esempio, al pastore protestante svizzero Grilli, che la condannava pubblicamente sulla rivista « Foi et vie » nel 1909, proprio l'anno delle « chiacchiere » dell'Alfieri: «*À côté de ces trois personnalités* [Murri, Bartoli, Minocchi] *nous aimerions trouver le P. Semeria; son absence nous remplit d'amertume et de pitié. Il n'a pas eu le courage de ses opinions... Il s'est laissé condamner à une réclusion absolue; on dirait qu'il s'adapte à ce silence funèbre, à une vie inutile, supprimée...*» (219) (mi aveva sorpreso dolorosamente il fatto che queste testimonianze, tutte pubbliche, e specialmente quella del Grilli, venissero fraintese anche da mons. Gavotti che le citava e venissero usate contro il Barnabita, che doveva evidentemente avere sempre torto: quando parlava o scriveva e quando stava zitto — lo faceva

---

(217) ID., *ib.*, pag. 173. Non è esatto quello che dice L. Bedeschi, che « Semeria lasciò cadere l'invito rivoltogli da Fracassini e da Aiace Alfieri di cotruire [sic] pel modernismo un centro d'unione e di propaganda » (*L'esilio* cit., pag. 478): non ci fu nessun invito ma c'era solo il sogno d'un « povero figlio » che « parlava troppo ».

(218) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»*, cit., pag. 172.

(219) A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 248, nota 7.

notare anche lui (220) —, quando ne parlavano bene gli integristi e quando ne parlavano male i modernisti...: ma non capisco come si possano ignorare anche oggi, e perché si fantastichi intorno ad un Barnabita inesistito). Fracassini e Piastrelli conoscevano bene l'animo del Barnabita, meglio dell'Alfieri, e forse erano tra coloro che in quel periodo (1911) davano del « retrivo » al Nostro (221), ovviamente perché si era isolato, « in un silenzio tutt'altro che funebre e in una vita tutt'altro che inutile », come vedremo, dopo essersi sottomesso, all'inizio del 1908, ai documenti pontifici (222). Fracassini e Piastrelli dimostrarono di conoscere molto bene anche l'Alfieri, non prendendolo sul serio: « Che ne dici?... » « E P. Semeria? », perché non si devono prendere sul serio i « ciarloni » e tutti coloro *qui credunt quod cupiunt*. L'idea d'un padre Semeria ribelle al papa e ai suoi superiori religiosi, a capo d'un organismo di propaganda modernista, poteva anche piacere ad uno, come Antonio Aiace Alfieri, superficiale nella sua religiosità, incostante nelle iniziative, incoerente prima e dopo il matrimonio, irresponsabile e fanciullescamente spavaldo di fronte alla scomunica...: ma non era che il sogno di uno malato di protagonismo, la fantasia d'un sognatore « ciarlone (...e burlone »: talvolta i due termini li trovo uniti negli scritti semeriani), di una persona delusa che continuava ad illudersi.

A smentire il sogno dell'Alfieri, e di coloro che gli volessero credere, sta indiscutibile lo stesso padre Semeria. Non tanto col giudizio specifico sulla personalità del suo « povero figlio » che ho appena ricordato, quanto con tutta la sua condotta. Al di sopra di ogni sospetto nella fedeltà alla Chiesa e alla sua famiglia religiosa « che amava moltissimo e immensamente », al suo sacerdozio, che non avrebbe mai abbandonato, anche per la sterilità costatata e fatta costatare di coloro che avevano « defezionato », ma dal quale per un momento temette o ipotizzò con dolore « d'esserne cacciato » (223), immutabile nello zelo ardente per la salvezza delle anime, anzi sempre più irremovibile nella scelta disinteressata di « servire il Padre celeste nei fratelli » (224), singolarmente dignitoso, cioè « né schiavo né

(220) « Ma io devo avere torto! Pazienza! », dice a mons. Gavotti mentre gli dimostra che i suoi critici la pensavano come lui: A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 237; cfr. anche pagg. 428-438.

(221) IDD., *ib.*, pag. 359.

(222) IDD., *ib.*, pagg. 123-124.

(223) IDD., *ib.*, pag. 266: «... vedo aperta la strada a uscire non solo dall'Ordine, ma dal Sacerdozio; uscire nel senso d'esserne cacciato...» (1910).

(224) IDD., *ib.*, pag. 242 (1909).

ribelle», nella difesa delle proprie idee e della propria persona, pronto a rinunciare all'intellettualismo che inaridisce ma non alla propria intelligenza che stimola al « bello e doveroso *cercar sempre* » (225), prudente, perché « turbato anche se non scoraggiato», nell'evitare certe compagnie e nel far perdere tracce sospettabili, responsabilmente attento a fuggire ogni motivo e ogni pretesto di scandalo (226) ma ugualmente tranquillo in coscienza nell'infrangere (per carità, non per altro, e nella libertà dei figli di Dio) prassi discutibili anche se consolidate all'interno del suo Ordine come il controllo della corrispondenza anche di direzione spirituale da parte dei superiori (227), il Barnabita, mai ambiguo come Buonaiuti, mai irridente come Minocchi, mai sprezzante come Murri (i suoi... « amici »), ma, anche se con qualche ricalcitramento, « a meraviglia » cioè quasi *heroum ad modum* forte e soave, umile e tribolato, ubbidiente e caritatevole, « soprattutto caritatevole », mortificato nel silenzio, e incompreso da integristi e da modernisti, da amici-nemici e dai suoi « più cari e venerabili » allora come ora, fu e agì da « precursore » cristiano tradizionale.

Questa dimensione spirituale del Servo di Dio padre Semeria, nuova per gli storici nella esplicitazione che dalle sue parole ne farò, merita di essere conosciuta e approfondita anche dopo questo mio cenno. Questa « vocazione » del tutto speciale, fraintesa da qualche agiografo, va corretta e chiarita: padre Semeria fu un precursore non nel senso voluto, ad esempio, da uno dei suoi primi biografi, quale fu il padre Sala, che lo vide precorrere il Concilio Vaticano II solo nell'impegno profuso nella promozione del laicato e della donna, nella difesa della libertà di ricerca all'interno della Chiesa e nell'auspicare messe vespertine e messe in volgare (?!) (228), e nemmeno in una certa condanna dell'antisemitismo, si potrebbe aggiungere, e nella proposta dell'ecumenismo interconfessionale e del dialogo interreligioso (229) (non certo in una curiosa, e inaccetta-

---

(225) IDD., *ib.*, pag. 277. Cfr. anche G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 126.

(226) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 122: «... Cerco di servire fedelmente l'ideale nel reale. Ho molte anime che guardano a me e sento quanto ogni mia mossa poco prudente, fraintesa le potrebbe scandalizzare...» (1908).

(227) Era esente dal controllo solo la corrispondenza coi superiori maggiori dell'Ordine e con le autorità ecclesiastiche: cfr. A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 487, nota 2.

(228) *Lettera* inedita di padre Felice Sala a padre Antonio Bianco.

(229) G. SEMERIA, *Lettere* cit., A proposito dell'antisemitismo («moto non sincero, etichetta religiosa, in fondo lotta di quattrini e di razza, ma più quattrini che razza!»: 1898) cfr. G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 5. A proposito dell'e-

bile, preferenza accordata alla... razza anglo-sassone nell'evangelizzazione del mondo e nel progresso della Chiesa, preferenza che non significava disprezzo per i latini e nemmeno... per «i Cafri») (?!) (230)... Egli fu precursore in un senso migliore, nel senso genuino cristiano, come uno di quei Santi e di quei Grandi che, a suo dire, formano la tradizione italiana del Cattolicesimo, come S. Benedetto, il Norcino... dall'animo nobilmente romano, S. Francesco, «fervido d'amore a tutte le crea-

---

cumenismo (più avanti dirò che padre Semeria lo considerava come «un ritorno al Cattolicesimo» di prima della Riforma e che egli non concesse nulla ai protestanti), cfr. *ib.*, pagg. 12-13 (1898): «Quanto alla nostra azione contro i protestanti [*si osservi il* "contro"...] è un problema che mi sono posto più volte, perché tra i miei amici più cari ho tutta una famiglia protestante da cui molto riamato e presso di cui proprio l'altro ieri ho passato una giornata bellissima. Io penso che bisogna cercare di renderli *migliori* e avvicinandoli al bene, far nascere in loro il desiderio di accostarsi ancora di più al *vero.* Bisogna intanto praticamente, con la nostra pratica, far loro sentire che il nostro Cristianesimo è migliore del loro, bisogna indirettamente dissipare qualche pregiudizio, quando lo chieggiano risolvere qualche difficoltà, sostenere se la impegnano qualche discussione ma poi lasciare molto fare a Dio. Il quale credo che badi innanzitutto all'orientamento dello spirito verso il vero, piuttosto che al *quantitativo* di verità che uno spirito possieda. Anche noi cattolici non possediamo tutti la stessa misura di verità, pur recitando la stessa formula non vediamo, a guardar bene, le stesse identiche cose. Credi che il *tuo* Dio, il Dio a cui tu credi e della cui fede vivi sia proprio in tutto e per tutto uguale al Dio di Torquemada o del contadino napoletano? A che usa guardare dunque Dio principalmente? Alle disposizioni del cuore, le quali possono essere buone anche quando per ragioni d'ordine non morale, sia incompleta la verità nella mente. Errore sarebbe il credere che Dio non badi alla verità, non se ne preoccupi, ma è anche errore il credere che la deficienza dello intelletto nel vero sia sempre effetto di vizio nel cuore. Fuori della Chiesa non vi è salute in quanto *la Chiesa è depositaria della verità integra e a tutti incombe il dovere astratto di appartenerle come a tutti incombe il dovere di abbracciare la verità,* ma non tutti conoscono questo dovere...; per salvarsi lo sa Dio quello che basta, Dio che... non si consiglierà nei suoi giudizi coi piccoli manuali e le formule pedanti dei nostri piccoli teologi...». Quanto Concilio Vaticano II in queste parole semeriane, ma anche quale condanna di un certo postconcilio!... Per il dialogo interreligioso, come l'intendeva padre Semeria cfr. il suo *Buddismo e Cristianesimo di fronte alla tolleranza religiosa* (1907). Si sarà notato che Semeria ammette come esimenti solo «ragioni d'ordine non morale»: è per questo, per la sua «indulgenza fino alla rilassatezza alle passioni umane» che il Barnabita condannava Lutero (altro che fargli condividere lo stesso «senso vivo di Dio, della sua santità...»!), come dirò più avanti.

(230) Padre Semeria, poco più che trentenne, nel 1898, sostiene «l'evoluzione quasi fisica dell'individuo e l'evoluzione progressiva della specie umana» e afferma che «le razze superiori devono dare la intonazione» e che verso di esse «deve evolversi la Chiesa»: G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 9. Il Barnabita rimarrà sempre evoluzionista (vedi la sua critica al Ph. Colinet durante l'esilio: A. BOLDORINI, *Padre Semeria, «brebis galeuse»*, «Renovatio», 4/1989, pag. 655 e segg., anche se recupererà il valore dell'evoluzione o, meglio, del perfezionamento spirituale nella santità).

ture », S. Caterina da Siena, « che ama la Chiesa senza che l'amore le faccia velo alla mente per scorgere, o groppo alla gola per dire a tempo e luogo i suoi mali... e che ama il Papa... nella santa libertà del figlio », S. Tommaso, « che non condanna ma discute, e stringe in un amplesso... d'amore la fede e la scienza », Gerolamo Savonarola, « l'imprudente magnanimo », Dante, « la robusta coscienza che tuona libera e fiera contro le persone, pur rispettando e amando e ossequiando il principio... », Galileo Galilei, « che traccia con mano sicura i canoni della nostra libertà scientifica di fronte alle prepotenze teologiche, ... che ridotto a domicilio coatto... non abbassa le sue convinzioni scientifiche, non diserta la sua fede religiosa... » (231). Fu un precursore e rimane un profeta. Solo restituendogli questa fisionomia, eviteremo le caricature che rifiutò anch'egli in vita e gli innalzeremo quel monumento espiatorio che merita per le pene sue e le altrui colpe.

Nel dicembre del 1907 (232), all'inizio della bufera antimodernista, confidandosi coll'unico suo « dolce amico » Tommaso Gallarati Scotti, padre Semeria afferma sicuro d'essere in possesso d'una « vocazione indubbiamente speciale », che risulta essere quella del precursore o « precorritore ». Ne aveva parlato più diffusamente qualche mese avanti, prima del *Lamentabili* e della *Pascendi,* come rivelando un'esperienza mistica un po' particolare, un'illuminazione dell'intelligenza e una dilatazione del cuore mai prima d'allora provate, da « notte di fuoco » pascaliana in sedicesimo. Anzi, ne aveva anticipato alcuni aspetti addirittura nel 1903, all'indomani dell'amara esperienza della bocciatura vaticana alla sua nomina a rettore di Moncalieri, scrivendo sempre al Gallarati Scotti, che avrebbe desiderato associare a sé nella stessa missione.

Il 5 maggio 1907 (233), pochi mesi prima del *Lamentabili* e della *Pascendi* già nell'aria, il Barnabita se ne andava « solo soletto », in treno, da Genova ad Alessandria, dove doveva tenere un discorso. Mentre leggeva « cose meravigliose » di Robert Browning e pensava a « Tommasino » e agli altri amici de « Il Rinnovamento », gli venne fatto di cogliere in un subito l'esistenza e l'attualità, la natura, i programmi e le condizioni esistenziali, i doveri, le sofferenze e le gioie dei precursori cristiani, ricordati

---

(231) A. BOLDORINI, *Padre Semeria «brebis galeuse»* cit., «Renovatio» 3/1987, pag. 409.

(232) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 121.

(233) ID., *ib.*, pagg. 106-107.

nella storia [della Chiesa]. Senza voler dar consigli, nel suo abituale assoluto rispetto delle coscienze, ma solo intendendo comunicare ad altri quanto aveva « sentito » di sé, con la clausola singolare *Tibi soli*, riservata alle grandi rare confidenze (234), scrive: « Ho sentito che nella storia ci sono anche dei precursori nel vero senso..., uomini che debbono mettersi e stare avanti per fare col tempo progredire tutti, per segnare una meta a cui gli altri giungeranno poi ». Chiamati da « Dio solo », guidati e confortati da una « sicurissima coscienza se debbono essere veramente, efficacemente tali », i precursori sappiano che li aspettano molte *tribulationes* e che andranno incontro « ai più delicati dolori, al dolore di sentirsi soli, fraintesi non intesi forse dai più *cari*...; perciò si armino di coraggio ma più ancora di umiltà e d'amore... ». Quando, — continua il Barnabita rifacendosi alla sua pluriennale esperienza e a quella contemporanea del suo confidente Tommaso Gallarati Scotti e passando alla prima persona plurale —, « ci separiamo materialmente dai nostri compagni naturali di viaggio, nelle nostre parole dobbiamo mettere un accento tale d'*amore* che nessun onesto possa dubitare di esso e di noi. E proprio quando ci pare di dover dire cose nuove e alte dobbiamo farlo con una ineffabile umiltà; tale, così sincera che tutti debbano sentire nel nostro operare la voce del dovere ». Qualcosa di analogo aveva già detto nel 1903 (235), dopo la revoca della sua nomina a rettore e, principalmente, in occasione d'un esame di coscienza al quale era stato costretto, — chi l'avrebbe mai detto? —, dal... Benigni che gli rinfacciava di usare « un tono di superbo disprezzo » o di trattare « d'alto in basso, nelle sue opere, i *meschini* confratelli nel *sacerdozio*, negli *studi* e nell'*azione* » (236). « Dio — confida padre Semeria ancora a Gallarati Scotti — ci chiama a collaborare alla formazione in noi di un uomo *a meraviglia* forte e soave ». Quest'uomo non è ancora chiamato « precursore », nel 1903, ma ne ha già le caratteristiche teoriche e gli vengono già suggeriti comportamenti pratici che più tardi saranno enunciati dal Barnabita come propri del precursore. Il futuro, diciamo così, precursore, deve essere un uomo « forte per resistere a tutte le sollecitazioni intellettuali ed affettive di un mondo alcune volte cattivo e più spesso piccolo » [ecco l'antintellettualismo e l'ascetismo nell'antropologia

---

(234) ID., *ib.*, pagg. 106 e 131 (come ho già detto, il doc. 164 va anticipato a prima del doc. 79).

(235) ID., *ib.*, pagg. 64-65.

(236) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit., pag. 96.

spirituale del Barnabita pur sempre ottimista] (237); deve essere « soave d'una soavità grande e vittoriosa, perché il mondo senta emanare da lui la pace (beati i pacifici) e nella pace sia esso stesso guadagnato a idee più vaste e a ideali più nobili » [ecco il carattere tradizionale, in quanto evangelico e paolino, del precursore semeriano *ante litteram*, di colui cioè che fa la verità nella carità, che *in omnibus* si esibisce, *sicut Dei minister, in multa patientia, ..., in scientia, ..., in suavitate, ..., in caritate non ficta* e per il quale il mondo sarà sì *totus positus in maligno* ma nel quale egli sente di essere stato mandato a predicare la Buona Novella con il rassicurante comando di Gesù, *Ite in mundum universum..., qui crediderit...* (238)]. Il precursore, uomo forte e soave, continua il Barnabita, avrà scontri e vivrà attriti « di vedute e di sentimenti discordi » anche con coloro che appartengono alla sua casa e alla sua famiglia, alla « sua più vasta *gens* »; ma tutto questo sarà un bene, perché « si temperano [*meglio:* temprano] così le anime ». Però, mette sull'avviso padre Semeria, l'attrito ha anche i suoi pericoli, espone a dei rischi chi è chiamato a fare il precursore: « quando certe idee ci affulgono lucidissime dinanzi, diventiamo indifferenti di chi non le accoglie, peggio di chi le contesta », e tanto più si corrono questi rischi quanto più « l'anima è sensibile, la tempera [*meglio:* tempra] nervosa, la natura un po' ribelle e quindi imperiosa ». Padre Semeria condivide queste condizioni intellettuali e spirituali, confessa d'averli corsi anche lui questi pericoli, quando « più giovane, giovane come te [*scrive sempre a Tommaso Gallarati Scotti*] sono stato intollerante, come un rivoluzionario autoritario..., e con l'età mi par d'essere divenuto più equanime e più largo nel comprendere, nel compatire, più fermo nella convinzione che solo la mansuetudine aiuti i progressi e i trionfi della carità » [è appena terminata, nell'ottobre del 1903, la sostanzialmente benefica per Semeria polemica col Benigni sul « superbo disprezzo » verso un certo clero e un certo laicato]. Dobbiamo « vegliare, — prosegue il Barnabita — per non incorrere in questi pericoli », non nel senso di evitare gli attriti, per viltà (« sacrificio sì, viltà mai! » era

(237) L'antropologia naturale e soprannaturale del Semeria andrebbe ancora studiata: anticipo quanto consigliava nel 1898 al suo « dolce amico » Gallarati Scotti: « È la vita interiore che devi rendere intensa in ogni senso umano e divino, densa di pensieri la mente, ricco di gentili affetti il cuore, dovrai avere tutta la pienezza della vita umana e cristiana... »: G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 7.

(238) Di Semeria mi sento di ripetere quanto lui diceva di J. Ireland nel 1899: « Ireland richiama inevitabilmente S. Paolo, non perché sia grande come lui, ma perché ne ha lo spirito, spirito di zelo sereno, amoroso, prudente, caritatevole. *Charitas patiens est, benigna* etc. etc. »: G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 19.

uno dei suoi motti programmatici preferiti in quel periodo) « ma rafforzando se medesimo a sopportarli sempre con mansueta dolcezza..., anzi [con] tanto maggiore dolcezza, quanto più l'attrito viene da persone vicine e care e venerabili ». Nella verifica della genuinità della vocazione di precursore, padre Semeria fa entrare, — in una visione completa dell'autorità e dell'obbedienza cristiana —, anche la conoscenza della propria individualità «interna ed esteriore », cioè dei talenti naturali e delle predisposizioni psicologiche e spirituali, oltre che delle circostanze, perché in essi vede i primi segni d'una chiamata divina. E ricorda infine, a conforto, che se la vita del precursore è e deve essere « aspra », a motivo delle tribolazioni che l'accompagnano, essa è anche allietata dalla « gioia al pensiero che di lì forse con minor disagio altre anime passeranno », tanto più che « il dolore sostenuto per il dovere nobilita: è una morte che ha in sé il seguito della vita » (239).

Dal 1903 in poi padre Semeria ritorna frequentemente sull'argomento: non tralascia i suoi interventi teorici sul « precursore », anche perché sempre più amareggiato da « tante burrasche » (le polemiche sul *Santo*, ...), ma principalmente ne vive concretamente e sempre più consapevolmente la missione. Ne chiarisce nei dettagli i comportamenti e ne illumina il programma e l'ispirazione soprannaturale: vedendosi incompreso anche dalle persone « venerabili », i suoi superiori e l'autorità religiosa in genere (« il mondo ufficiale ecclesiastico »), dapprima decide di « andare avanti indipendentissimo e non ribelle, fidando in Dio e nella coscienza », sull'esempio di Gesù (che « in fondo ha fatto così col mondo ufficiale della sua epoca. Ha avuto Egli per sé qualche sacerdote? Chi lo sa? Dei Sommi, nessuno. E non fu ribelle, ma agì ») (240) in seguito si preoccupa sempre più di evitare lo scandalo, pur salvando il diritto alla ricerca, e consiglia a Gallarati Scotti di « giustificare la condanna [da parte di Von Hügel] di Loisy » (anche se a costui dice che si « deve tanto tanto »), in quanto essa « provvede alle anime non mature per alcuni problemi » (241); enuncia, in forme sempre più esplicite la missione e il programma ideale del precursore, che consistono « nell'ascendere e nel far ascendere [altri] verso l'Infinito » (242), nel far sì « che ci sia al mondo un poco più di verità, che la Chiesa, questo rifugio delle anime, cessi di sem-

(239) ID., *ib.*, pag. 70.

(240) ID., *ib.*, pag. 66.

(241) ID., *ib.*, pag. 68 (1904).

(242) ID., *ib.*, pag. 7; cfr. anche pagg. 21-22.

brare uno spauracchio, che il Cristianesimo, la grande opera di Dio nel mondo, appaia largo, luminoso » (lo dice nel 1904: la punteggiatura è mia); esorta a perseguire questo ideale con « dolcezza e forza: dolcezza con gli uomini e forza nell'amore indomito dell'idea », ad esserne « servi buoni e fedeli » e a battersi per esso contro la realtà: « i cavalieri dell'*idea* sono pochi, — costata —, mentre gli schiavi della *realtà* sono così numerosi, e d'intorno c'è un torbido crescere della brutale realtà », raccomanda il disinteresse e ribadisce convinto che, anche « se l'ora non pare propizia » ancora, « bisogna nondimeno amare e servire le idealità superiori: amarle con tutta l'anima e servirle con umile fedeltà » (243).

La bufera antisemeriana cresce con le polemiche sul *Santo* che provocano la chiusura della « Scuola superiore di Religione »; ad essa si sovrappone la bufera antimodernista col decreto *Lamentabili* e l'enciclica *Pascendi,* con l'interdizione della predicazione e il *Kulturkampf* semeriano in occasione del giuramento imposto dal *Sacrorum Antistitum* e con l'esilio. Padre Semeria vive secondo le sue individualità interne ed esterne, secondo la sua eccezionale personalità la speciale vocazione di precursore: ne parla e ne scrive ancora ma non tanto per disquisirne teoricamente quanto per documentarne l'attuazione e per consigliarla coll'esempio ai suoi discepoli. Il gesto significativo (dal quale non può essere stato assente il ricordo di quello che aveva fatto l'amico e protettore mons. Bonomelli dal pulpito di Sant'Omobono di Cremona...) con cui il Nostro, all'inizio del 1908 e nella chiesa genovese del suo Ordine, San Bartolomeo degli Armeni, si sottomette ai documenti pontifici, trova la sua spiegazione e la sua credibilità nel ripiegarsi che egli fece su se stesso all'apparire della *Pascendi,* in quello che ritengo il secondo importante, anche se non ancora definitivo, esame di coscienza della sua vita: « Forse abbiamo dimenticato troppo il divino *Nisi granum frumenti* etc. quando abbiamo sognato che il lavoro fervido bastasse... ». Nell'umile confessione fatta sempre al suo « dolce amico » Tommaso Gallarati Scotti, che conferma la genuinità cristiana del suo animo, il Barnabita ci rivela il superamento dell'indifferenza « o peggio » che aveva riservato fin verso il 1903 ai dissenzienti e ai contestatori delle idee che « lucidissime gli affulgevano » alla mente di precursore, consiglia l'accettazione, meglio « l'accentuazione del sacrificio, di ogni sacrificio, senza nessuna viltà, perché è proprio quello a cui in questo momento siamo e saremo chiamati »,

(243) ID., *ib.*, pag. 84; cfr. anche pagg. 76, 81.

opera la scelta definitiva di predicare e praticare una condotta nobile e cristiana, umile e caritatevole, soprattutto caritatevole, a motivo dell'enciclica, verso tutti (244).

A questo comportamento d'amore, che caratterizza la vita del Barnabita durante la tempesta antimodernista e che andrà sempre perfezionandosi fino alla consumazione nel « servizio degli orfani » e nella scienza della carità, che lo distinse dagli altri modernisti e lo eleva oggi al di sopra di tutti loro come vero Servo di Dio, padre Semeria giunse progressivamente. Se nel 1903, « turbato » cioè amareggiato, *ad salutem*, dal rifiuto del card. Richelmy al suo ingresso nella diocesi di Torino come rettore di Moncalieri e dalla polemica con mons. Benigni, il Nostro aveva scelto la pratica della mansuetudine considerando la carità come un effetto di essa e il risultato d'un certo tipo di ascetica col quale rispondeva cristianamente all'« aver visto da vicino la malvagità umana », convinto che solo la mansuetudine « aiuta i progressi e i trionfi della carità » (245), nel 1907 e nel 1908 in particolare egli riflette sulla carità in se stessa, ne proclama la funzione insostituibile anche nella vita di ogni giorno e ne richiama la natura misteriosa e soprannaturale. Padre Semeria innalza la carità a « *solutio* pratica » di ogni difficoltà e ne fa, evidentemente nell'aura liturgica dell'*ubi caritas et amor, Deus ibi est,* il *locus* privilegiato della presenza di Dio, dove Dio abita preferibilmente e attraverso la quale Dio preferibilmente attua la sua onnipotenza, *caritas diffusiva sui*...: « Nella carità v'è la forza e c'è Dio. Non te lo dico — scrive sempre a "Tommasino" — perché dubiti di te, ma per un certo bisogno di espansione » (246). E opera caritatevolmente verso tutti, anche verso i suoi presunti amici (« presunti » da padre Pagano), dai quali però si era distaccato addirittura prima della *Pascendi* e si stava distaccando sempre più nella veste di vero precursore cristiano. Se nel 1903 e nel 1905 aiutò, ad esempio, Murri, Minocchi e Teresa Pioli mendicando per loro soldi e comprensione anche da Tommaso Gallarati Scotti, perché, diceva « noi dobbiamo aiutare i nostri fratelli (o sorelle) di ideali in tutti i modi: questa è l'azione che deve accompagnare e quasi controllare la nostra idealità, perché l'amore stesso della idea non pigli una tinta egoistica » (247) dal 1907 in poi, men-

(244) ID., *ib.*, pagg. 111-112.

(245) ID., *ib.*, pagg. 63, 65, 131.

(246) ID., *ib.*, 126.

(247) ID., *ib.*, pagg. 77, 78, 81, 85, 131. Per gli aiuti economici a Murri e a Casciola, cfr. A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 112.

tre esorta il suo « dolce amico » a non scoraggiarsi mai ma a proseguire umile e fidente lungo la sua strada e a far del bene, padre Semeria, ripetendo a se stesso e attuando quotidianamente quello che andava suggerendo agli altri, fatto più prudente dalla « malvagità umana » (non dall'ambiguità propria), continuò ad aiutare i suoi « amici », di cui non condivideva più le idee (molte idee, quelle del modernismo radicale, non le aveva mai condivise). Se a Gallarati Scotti raccomanda di essere « sempre buono verso i compagni [i redattori de "Il Rinnovamento" che aveva abbandonato per motivi religiosi], buono fino al punto di non lagnarti — gli dice esplicitamente — se essi non lo sono sempre con te quanto tu vorresti: la qual volontà è del resto segno di amore » (248) e di « far sentire in tutti i modi che puoi agli amici che hai momentaneamente lasciati, in tutti che li capisci, che soffri del loro dolore » (249), egli dal canto suo, anche se *in abscondito*, come confessa, e anche se per interposta persona per non lasciar tracce sospettabili, continua ad aiutare quelli che padre Pagano chiama i suoi « amici » ma che non si comportavano più come tali non tanto perché lo squalificavano nella sua personalità ed attività di oratore e di sacerdote come faceva Buonaiuti o lo irridevano con altri quale illuso operatore di unione all'interno del movimento modernista come faceva Minocchi o lo deludevano e lo addoloravano perché « sprezzanti » verso la propria madre cioè la Chiesa come faceva Murri, quanto perché seguivano un modernismo filosofico religioso esegetico sociale radicale e quindi « insostenibile » che egli aveva ripudiato fin da prima del convegno di Molveno, da prima della *Pascendi*. Semeria, che fin dal 1898 aveva proclamato di rispettare come « sacri » il dolore e il sofferente (250), forse anche memore del classico *res sacra miser!*, e che nel 1908 voleva che Gallarati Scotti facesse sentire in tutti i modi ad Alfieri e a Casati scomunicati che capiva il loro dolore e ne partecipava, nella scia dell'esempio sublime della divina partecipazione alla sofferenza, non alla colpa, dell'uomo, per Buonaiuti (di cui aveva condannato in anticipo il modernismo radicale, di cui non condivideva l'impostazione ideologica in « *Nova et vetera* » e al quale fece sospirare fino alla fine una collaborazione scientifica pur innocua sulla « Rivista storico-cri-

(248) ID., *ib.*, pag. 129. Si osservi la finezza spirituale del Barnabita che vede nel volere gli amici migliori nel loro comportamento verso di noi « un segno di amore » del prossimo, escludendo per principio la possibilità del risentimento e della permalosità.

(249) ID., *ib.*, pag. 122.

(250) ID., *ib.*, pag. 5.

tica »), sofferente per malattia e per le disagiate condizioni economiche, per le contrarietà e per l'andamento delle sue pubblicazioni, volle essere nel 1909-1910, come nota A. Zambarbieri, un'inesausta fonte di serenità, esortando Gallarati Scotti a far lo stesso: « Scrivi anche una parola a Buonaiuti, colpito poveretto! a quel modo... » (251); di Minocchi (oltre che di Murri), — ingiustamente trattato secondo lui e al quale « hanno chiesto un atto così assurdo », anche se arrogantemente refrattario ad ogni sforzo, più che di unificazione, di riduzione del modernismo radicale italiano (252), volle nel 1908 che si riconoscessero dalla stampa laica le benemerenze acquisite da lui verso la Chiesa prima dell'abbandono (253); a Murri, che per lui rimase sempre «don Romolo» (non mi sembra che riservasse la stessa attenzione per « don » Minocchi...) ma che ormai girava a vuoto, fece pervenire nel marzo del 1909, tramite il solito fedele portavoce Gallarati Scotti, e fu sua somma e costante carità, il proprio dolore, il proprio fraterno rimprovero per la risposta insolente data all'Arcivescovo di Fermo e un accorato evangelico consiglio, con parole singolarmente vibranti: « Ti scrivo — dice al "dolce amico" — agitato e addolorato per la risposta di Murri all'A. d. F. Che sproposito madornale! No, non si scrive in quel modo, neanche quando si sono ricevute di quelle lettere... Perché perché quei termini sprezzanti?... Perché quelle frasi che paiono toccare la Chiesa stessa?... E come non trovare una parola di rimpianto in questa ora tragica? Ricordi le parole di N(ewman) quando prende congedo dalla Chiesa Anglicana? è il figlio che si congeda piangendo dalla sua creduta madre. E qui il caso è così diverso. La Chiesa Romana è pure tanto più cristiana dell'Anglicana di allora... Tutto questo devi far sentire a D. Romolo... ». Sempre per Murri, e ancora con Gallarati Scotti, aggiungeva l'esortazione, che venne ascoltata, di riscrivere un'altra lettera, « magari in occasione della... scomunica », nella quale dire « nobilmente tutto il suo animo, ma... il suo animo *cattolico*. Se si lascia travolgere dall'anticlericalismo è un uomo finito per il regno di Dio. Tu lo farai nevvero? » (254), per concludere, qualche mese dopo, nell'ottobre del 1909, con un giudizio severo inequivocabile: « Po-

---

(251) ID., *ib.*, pag. 151.

(252) N. RAPONI, *I veri promotori* cit., pag. 378.

(253) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 122.

(254) ID., *ib.*, pagg. 137-138. Per la lettera di Murri all'arcivescovo di Fermo mons. Castelli, cfr. L. BEDESCHI, *Coinvolgimento* cit., pagg. 84, 93, nota 1, 97, nota 2, 98, nota 4. Gallarati Scotti seguì il consiglio di Semeria e spezzò una lancia in difesa di Murri su «Il Tempo»: ID., *ib.*, pag. 96, nota 1.

vero Murri: mi pare si agiti nel vuoto; agitazione molta, risultato poco. Ha voluto cominciare dalla fine: quanto meglio se andasse per l'Italia magari scalzo predicando la fede in Dio e l'amore fraterno » (255).

Ecco il padre Semeria « perno operativo » dei suoi « amici » modernisti!...

Faceva del bene a tutti, anche agli « amici » da cui si era staccato, come ho fatto vedere. E si autoemarginò sempre di più nel sacrificio, nel silenzio, nell'umiltà e nella carità, da precursore cristiano. Non voleva che si parlasse di lui; voleva che le sue lettere venissero distrutte subito perché, testimonianze del suo zelo, non fossero fraintese come prove d'una sua ribellione. Soffriva, soffriva nel silenzio e a motivo del silenzio, perché gli impedivano di predicare, ed era disposto a soffrire ancora di più; soffriva nella speranza, come il precursore, soffriva e pregava: « Soffrimmo e soffriamo — scrive a Gallarati Scotti nel 1908 — e voglia il Signore siano i dolori per il partorimento d'una cosa più alta, più bella. Io soffro vedendomi circoscritta l'operosità che mi parrebbe di poter spendere a vantaggio dei miei fratelli e in servizio della idea: mi dico e ripeto per confortarmi che si servono le cause buone e vere anche tacendo e soffrendo » (256). Soffriva con dignità, evangelicamente: «... viltà mai, ma sacrificio sì. Lo dico sovente a me stesso... Dio mi aiuti a compierlo il sacrifizio, nella misura che Egli me lo chiederà, generosamente...» (257); « Mi si minacciano delle nuove tribolazioni... Coll'aiuto di Dio *nihil horum vereor*: sono disposto a soffrire tutto, fuori la menzogna, per rimanere al mio posto...» (258); « Forse per me è l'ora di servire l'idea tacendo e soffrendo: due cose delle quali tu capisci la solidarietà per una natura come la mia...» (259); « La mia vita è mortificata per davvero, ma medito il *beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam* e mi consolo. Mi consolo anche pensando agli amici che sogno, spero, voglio fedeli alla idea d'un Cristianesimo libero, nobile, propulsivo, ... di cui si ha da essere il cavaliere valente, senza macchia e senza

---

(255) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 141. Per approfondire il rapporto tra Semeria e i modernisti è utile il carteggio con Gallarati Scotti, in attesa dell'edizione delle *Memorie inedite* (cfr. A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI, *Il Caso* cit., pag. 112, nota 218).

(256) G. SEMERIA, *Le lettere* cit., pag. 124.

(257) ID., *ib.*, pag. 128.

(258) ID., *ib.*, pag. 130.

(259) ID., *ib.*, pag. 124.

paura, umile e ardito...» (260); «io ho sofferto molto, — ripete al suo padre Generale —, da parte mia mi propongo di soffrire ancora se è necessario...» (261). Ricercava la solitudine per rivedere il suo pensiero e la sua vita... e invidiava chi poteva ritirarsi nel deserto (262). E di nuovo pregava per sé e per gli altri: «Io pregherò per te, pregherò perché tu sii così sereno da scorgere il *tuo* dovere vero (il *tuo* che emerge da tutta la tua individualità interna ed esteriore) e poi la forza da compierlo, ma compierlo in ogni caso con *umiltà* e *carità* vera e anche *visibile*» (quest'ultima sottolineatura è mia) (263); «penserò e pregherò ancora e ti dirò quello che vedrò chiaro ...» (264); «io non posso che pregare e prego, e vorrei pregando migliorare me e adempiere anch'io la mia vocazione che è indubbiamente speciale...» (265). Si nascondeva, non voleva che si sapesse dei suoi incontri con lo stesso Gallarati Scotti, al quale dava appuntamenti anche minimi (266) alla stazione e in albergo (267), o con Eleonora Duse a Vienna alla quale fece del bene correggendole l'idea di preghiera... (268); non voleva che si conoscesse non tanto il suo amore per l'arte quanto il suo abbandono «tardivo» al fascino della musica perché temeva di non essere capito: «Oh l'arte! Come ne intendo la potenza meglio ora che ho sentito (non lo dire a *nessuno*: non vorrei inutili grattacapi) *Wagner* più d'una volta...» (269); diradò le sue pubblicazioni, come hanno già osservato gli storici: contro le 11 del biennio 1906-1907, ne curò solo 2 nel 1908 e altre 2 nel 1909... (270).

Predicava e praticava — mi ripeto — la nobiltà d'animo e la magnanimità, la forza e la soavità, l'umiltà, la carità e la

---

(260) ID., *ib.*, pagg. 133-134.

(261) A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 481.

(262) G. SEMERIA, *Le lettere* cit., pagg. 112, 117.

(263) ID., *ib.*, pag. 116.

(264) ID., *ib.*, pag. 118.

(265) ID., *ib.*, pag. 121.

(266) «Arrivederci [a Milano] alle 14,44 per ripartire alle 3 pom[eridiane]...» (ID., *ib.*, pag. 93).

(267) Lo invita spesso anche a venire a Genova, a raggiungerlo a Broni, a fare con lui un pezzo di viaggio a Lecco e in Svizzera per poter parlare...: ID., *ib.*, pagg. 92, 93, 105, 109, 111, 123-148, 154-169, *passim*...; il Gallarati Scotti «idealmente era il suo ospitatore» quando il Barnabita andava a Milano...

(268) A. BOLDORINI, *Padre Semeria, «brebis galeuse»* cit., «Renovatio», 3/1989, pag. 508.

(269) ID., *ib.*, pag. 125.

(270) V. COLCIAGO, *Note bibliografiche* cit., pag. 436.

concordia, la serenità, l'abbandono in Dio, la fede, l'amore fraterno, la speranza... E si preoccupava sistematicamente di evitare lo scandalo. Alla fine del 1907 scriveva: «... Cerca [*evidentemente per:* Cerco] di servire fedelmente l'ideale nel reale. Ho molte anime che guardano a me e sento quanto ogni mia mossa poco prudente, fraintesa le potrebbe scandalizzare...» (271). E nel 1910 disapprovò apertamente quelli tra i suoi « amici » che avevano defezionato, scandalizzando per l'appunto, cioè Murri e Minocchi, almeno: « Quelli che si sono staccati fin qui che frutti hanno dato? Sono lezioni anche queste ». E il suo insegnamento e il suo esempio produssero un certo effetto tra i modernisti suoi « amici », anche attraverso l'opera di Tommaso Gallarati Scotti. Costui, discepolo prediletto fu anche il più « semeriano » di tutti, più del « povero figlio » Alfieri e più dello scontroso e indipendente Casati. A « Tommasino » padre Semeria si raccomandava perché facesse da tramite con Minocchi e con Murri in particolare, ma non solo: il « duchino » si comportava come voleva il Barnabita sempre e con tutti. Con Piastrelli, ad esempio, nel settembre del 1908 si complimentava per essersi staccato da «*Nova et vetera*», la collaborazione alla quale implicava « una continua contraddizione »; profetizzava che non sarebbe passato « molto tempo e Buonaiuti e gli altri si sarebbero trovati isolati e tristi... e non avrebbero potuto che sentire il peso di un abito che non hanno avuto la forza di deporre, ma che in fondo non ha più che un valore di maschera...»; confidava « Io mi vado sempre più persuadendo che una reazione in senso mistico contro gli eccessi del modernismo si andrà svolgendo rapidamente. Già noi stessi ci ricrediamo su molti punti...», ed affermava convinto, con le stesse parole di padre Semeria, che « gli unici che si troveranno in armonia con loro stessi saranno quelli che non si saranno staccati dal focolare della vita religiosa, che avranno saputo, ..., attendere soffrendo e tacendo, lavorando e pregando » (N. RAPONI, *I veri promotori* cit., pagg. 430-431: anche il Piastrelli, però, nonostante che il Gallarati Scotti « gli leggesse negli occhi la sincerità stessa », ingannava tutti perché allora stava componendo l'anonimo e disastroso per lui *Giubileo di Pio X riformatore*) (272).

Vuol dire tutto questo padre Pagano quando ci tiene a sottolineare che, durante la bufera integrista, padre Semeria,

(271) G. SEMERIA, *Le lettere* cit., pag. 122.

(272) F. ARONICA, *Una tenace amicizia* cit., pag. 488.

Non c'è nulla al mondo così eloquente
come il buon esempio.

P. Semeria B.ta

Genova 21/Febbr. 1902

Non c'è nulla al mondo
di così affascinante come
il cattivo esempio.

Grazia Deledda

Roma, 1. 3. 03.

Chiaro-scuro tra p. Semeria (1902) e Grazia Deledda (1903): da un « *Registro di famiglia* », accanto a pensieri di Carducci e di Pascoli, di Puccini, di D'Annunzio, di Montale, ...

« nelle sue innumerevoli e multiformi peregrinazioni per la penisola [*meglio:* Penisola] ricercava i contatti con gli amici [e si trattava di Buonaiuti, Murri, Minocchi, Fracassini secondo padre Pagano, e sappiamo ora come si comportò con loro il Barnabita], stimolava le iniziative, indicava le vie più praticabili e sicure [da cospiratore e da "sobillatore"?] per mantenere vivo il movimento, ... aggregava nuove forze alle file degli amici, ..., fungeva da perno operativo... »?! Ma non è una cosa diversa andare « per città e villaggi », « dove e quanto glielo dicevano, smettendo quando glielo dicevano », cioè nell'obbedienza come Gesù (*Mt* 9, 35): (lo faceva già padre Semeria in quegli anni, anche a suo dire, ma ancor di più lo farà dopo) e consigliare « d'andare in giro per l'Italia magari scalzo predicando la fede in Dio e l'amore fraterno »? Non è una cosa diversa amare ed esortare ad amare sempre, ad amare tutti, ad amare in tutti i modi, « con umiltà e carità, in una misura senza misura », con un amore operoso e visibile? Non è una cosa diversa perdonare e « superare gli avversari coll'*amore* », aiutare anche economicamente e consolare e soffrire? disporsi a soffrire ancora di più ma con mansuetudine, liberi ma umili e caritatevoli? soffrire ma consolare gli altri che soffrono e « obliare » nella partecipazione al loro il dolore proprio? soffrire venerando il dolore come « cosa sacra » e lasciandosi riempire « d'una simpatia ineffabile per coloro che ne subiscono la prova »? soffrire e lottare per l'ideale che è il trionfo di un Cristianesimo « libero, nobile, propulsivo »? soffrire per amore di Dio « vagheggiato ormai come ideale supremo della vita », ideale da conservarsi puro per tempi migliori col fare il bene subito anche se *in abscondito*? lottare e soffrire per « ascendere noi e far ascendere gli altri verso l'Infinito, ..., verso mete idealmente sublimi »?... Non sono cose diverse, dal cospirare, amare e soffrire, consolare e perdonare, aiutare e lottare, pregare, ..., forti ma soavi, liberi ma umili, e soprattutto caritatevoli, silenziosi e disinteressati perché « chi dobbiamo contentare e servire è Dio » solo? (272 *bis*). Padre Pagano dice che « la gerarchia cattolica costringeva le coscienze dei modernisti a reagire fino all'estremo limite dell'appartenenza alla Chiesa stessa »: in un discorso semeriano questa è un'affermazione gratuita e insostenibile: basterebbe ricordare il rimprovero accorato e il consiglio cristiano che il Barnabita diede a don Murri, che aveva osato « toccare la Chiesa » usando toni sprezzanti con l'arcivescovo di Fermo, ...: che errore! non lo doveva

(272 *bis*) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit.; A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 481.

fare, anche se aveva ricevuto « di quelle lettere » ..., perché la Chiesa è la Madre e la Madre non la si abbandona mai o, se la si abbandona, lo si fa « piangendo » e con « parole di rimpianto » ... Padre Pagano afferma che padre Semeria sostenne un suo ruolo a fianco dei più attivi modernisti: quali modernisti? Gli anonimi autori della *Risposta all'enciclica*, della *Lettera a Pio X*, de *Il giubileo di Pio X riformatore*, cioè a fianco dei Buonaiuti, dei Fracassini e dei Piastrelli? Padre Semeria non ha mai fatto ricorso all'anonimato ambiguo e vile, ma solo al silenzio prudente. Padre Semeria usava o incominciò ad usare sistematicamente in quel periodo pseudonimi, ma d'accordo coi suoi superiori, ai quali sottoponeva sempre i suoi scritti per un esame previo, talvolta anche miope; e ridusse le sue pubblicazioni.

Di fronte a questa mirabile figura di sacerdote cattolico — che ho appena tratteggiata e che altri dopo di me sicuramente sapranno ancor meglio illustrare — vero Servo di Dio, che « a meraviglia » visse la vocazione « indubbiamente speciale » del precursore cristiano tradizionale, nell'esercizio delle virtù cristiane, cioè di Cristo per eccellenza, quali l'obbedienza e l'amore, non sono ben poca cosa, non sono vere caricature la figura del Barnabita « sobillatore » del modernismo inventata dalla libellistica integrista di allora e la figura del Barnabita « perno operativo » del movimento modernista italiano vantata dallo storico di oggi che si avvale del solo doc. 41, fraintendendolo anche? Quale strana coincidenza — non si può non sottolinearla — è quella che si impone tra il « sobillatore » del modernismo della calunnia integrista di ottant'anni fa e il « perno operativo » del modernismo della espiazione manichea di oggi. Semeria precursore cristiano commuove, entusiasma ed edifica. Semeria *agit-prop* del modernismo o, in altre parole, colui « che ricercava vie più sicure e praticabili... », come indignò lui stesso allora, così non può assolutamente trovare consenzienti, o anche solo tolleranti e disponibili, noi oggi.

* * *

Prima di procedere oltre, in una recensione che sta superando forse i limiti che abitualmente si concedono a cose del genere, voglio indugiare ancora brevemente sull'Alfieri per confermarne definitivamente l'inattendibilità di informatore semeriano, lui che è una fonte insufficientemente informata perfino sul modernismo del suo tempo (mentre gli darò una volta tanto ragione...). L'Alfieri, come riferisce il Fracassini al Piastrelli, affermava che erano in molti a desiderare vivissimamente un

centro di unione e di propaganda per il modernismo, e più tra i preti che tra i laici.

Non è vero. Riporto alcune testimonianze inoppugnabili: non credo che dopo di esse si possa ancora accettare quanto dice il redattore de « Il Rinnovamento ». Buonaiuti, ad esempio, subito dopo la *Pascendi* e nonostante la sua *Risposta* ad essa o *Programma dei modernisti*, avvertì che il modernismo italiano « agonizzava » e che la situazione di esso s'era fatta « penosa e smarrita »; personalmente poi si sentiva « disperso ed affogato in un mondo di inerti e di àpati » (273), per cui si isolava, consigliato in questo anche da padre Semeria, nelle ricerche di storia della Chiesa, difendeva fiero una sua « resa » (o le sue rese) al Vaticano stranamente negata da padre Pagano (274), chiudeva, non senza soddisfazione del Barnabita (275), l'avventura di «*Nova et vetera*» che non era piaciuta nemmeno a Von Hügel (276) e temeva prossima la condanna della « Rivista storico-critica » sopraggiunta poi di fatto nel 1910 (277). Minocchi s'allontanava sempre di più, inviso agli stessi modernisti che non l'avevano voluto al convegno di Molveno (278), mentre invano cercava di coinvolgere ancora nel 1910 il Semeria (che l'ignorò) come « cavallo di guerra dei due partiti » (279). Murri, immemore del suo sacerdozio, seguiva la carriera politica sospeso *a divinis* e poi scomunicato. Fantoni, abbandonato il Carmelo, sposato e fattosi massone, si dava all'editoria modernista con l'aiuto della « compagna » Mary Sellon e proprio nel 1909 metteva l'uno contro l'altro (altro che « centro di unione »!) Sabatier e Piastrelli a proposito dell'introduzione alla versione italiana del volume *Una libera Chiesa Cattolica* di J. M. Lloyd Thomas (280). Altri sacerdoti, come Nino Ruscitti, Urbano Segapeli, Leone Stoppani, ..., e poi Verdesi e De Stefano, Dante Gili e Francesco Brugalossi, Angelo Migni Ragni, ..., Giovanni Sforzini, ... « imboccavano strade rischiose di perdi-

---

(273) E. BUONAIUTI, *Pellegrino* cit., pag. 111 e segg.

(274) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit., pag. 91, nota 134.

(275) G. SEMERIA, *Le lettere* cit., pag. 201; ad A. Casati il Barnabita scrive (ottobre 1908): «"*Nova et vetera*" finisce, al che forse non sono state estranee le mie esortazioni».

(276) A. ZAMBARBIERI, *Rapporti Buonaiuti-Semeria* cit., Semeria contrario a *Nova et vetera*: pag. 426.

(277) E. BUONAIUTI, *Pellegrino* cit., pagg. 117, 528.

(278) N. RAPONI, *I veri promotori* cit., pag. 378. Minocchi «ebbe l'ardire di chiamare imbecilli e fanciulloni tutti coloro che in quest'ora dolorosa si sacrificano per i comuni ideali» (*ib.*, pag. 416).

(279) A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 326.

(280) L. BEDESCHI, *L'affare Fantoni* cit., pag. 450 e segg.

mento » (281). Lo stesso Piastrelli, che per primo aveva avanzato l'idea d'un centro di propaganda modernista nella circolare del maggio del 1907 (282), s'era fatto più guardingo nel 1909, sia perché aspettava l'agognata parrocchia di Sant'Agata a Perugia (283) sia perché veniva scoprendo con amarezza la malafede di certi « amici » che agirono slealmente anche nel convegno di Molveno (ecco perché nella lettera al Federici del 1909 voleva che il centro fosse formato da « pochi amici più fidi ed equilibrati » ...) e troncava decisamente i suoi rapporti con Sabatier a motivo della pubblicazione de *Il giubileo di Pio X riformatore,* da lui curata, al dire de « La Civiltà Cattolica » da « scarabeo del giornalismo » e che gli costò ben 12 mila lire di penale oltre alla perdita della serenità per parecchi anni... (284).

Il modernismo era già morto? Lo affermavano allora Houtin e Minocchi (285); ed era già morto nonostante i presunti sforzi semeriani per mantenerlo vivo... Era già morto in quello che aveva di proprio, l'immanentismo cioè e l'agnosticismo; sopravviveva in quello che aveva di comune con altri movimenti di riforma genuinamente cristiani della storia della Chiesa, da san Benedetto a san Francesco e a san Domenico, da san Tommaso a Dante e al Savonarola, a Galileo Galilei... a padre Semeria e al « semerianesimo ». Il Barnabita, nel 1913 e dall'esilio, opportunamente poteva parlare del modernismo da una parte come di un « equivoco [già] morto » e dall'altra come di un « sepolto [insopprimibilmente] vivo ».

Del resto era già stata coniata una medaglia commemorativa della vittoria della fede nella lotta contro l'idra dell'eresia modernista. A questa vittoria contribuì il Barnabita — ecco quanto ci dovrebbe inorgoglire... — vivendo virtuosamente la sua vocazione di precursore cristiano che lo vide schierato « col Papa [anche] nella sincera condanna di tutte queste forme di modernismo: agnosticismo, ateismo, riduzione della rigogliosa vita cattolica ad un cumulo di ricerche e opinioni filologiche, storiche, critiche... »: sono parole sue, dell'ottobre 1910 al padre generale Vigorelli (286).

* * *

(281) L. BEDESCHI, *Fermenti religiosi* cit., pagg. 13-14; L. BEDESCHI, *L'affare Fantoni* cit., pag. 454; BOTTO, *Giuseppe Prezzolini* cit., pag. 280, nota 1.

(282) N. RAPONI, *I veri promotori* cit., pag. 360.

(283) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit., pag. 171.

(284) L. BEDESCHI, *L'affare Fantoni* cit., pagg. 525-531.

(285) L. BEDESCHI, *Fermenti religiosi* cit., pag. 111.

(286) A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 280; cfr. anche pagg. 262-263, 314-316.

Antonio Aiace Alfieri, sognatore « ciarlone », fa un'altra rivelazione nella lettera del 21 maggio 1909. E se prima lo *scriptor* dell'Archivio Segreto Vaticano ha avuto torto a dargli ragione su un'impossibile disponibilità semeriana a dirigere un centro di unione e di propaganda modernista, ora continua a non aver ragione dandogli torto a proposito di una « resa al Vaticano » imputata, — ma che invece gli va riconosciuta a lode —, ad Ernesto Buonaiuti. E qui, ad essere tra coloro *qui credunt quod cupiunt*, che credono ciò che fa loro piacere, non è più l'Alfieri.

Costui, condividendo l'amara delusione di Angelo Crespi, conferma che « il 22 gennaio 1909 Buonaiuti ha firmato una dichiarazione (l'ha saputo da un amico che l'ha letta) quale nessun modernista avrebbe creduto di poter firmare... ». La conferma dell'Alfieri è commentata in nota da padre Pagano così, non senza soddisfazione: « La notizia pare destituita di effettivo fondamento. Dopo le rivelazioni di Verdesi, nel ben noto processo, che parlò delle riunioni in casa Buonaiuti, giungendo a denunciare il sacerdote romano all'autorità ecclesiastica (cfr. SCOPPOLA, *Crisi modernista,* p. 315), su quest'ultimo si concentrarono voci calunniose di varia provenienza, e fra queste quella di una sua *resa* al Vaticano, che lo stesso interessato più volte smentì (cfr. F. BUONAIUTI, *Pellegrino di Roma,* p. 115 e segg.; cfr. anche ZAMBARBIERI, *Rapporti Buonaiuti-Semeria,* p. 424) » (286 *bis*).

È una nota tutta da rifare. L'Editore vi appiattisce gli avvenimenti non rispettando la cronologia; è inesatto perché frettoloso nell'esporre il contenuto delle fonti che cita; ignora altre fonti note da anni ed importanti, per cui nega ingiustamente al Buonaiuti il merito d'un'obbedienza alla Chiesa che c'è stata e che gli fa onore.

Anticipo alcune osservazioni per le più facili rettifiche. Le rivelazioni di Verdesi si ebbero prima, nel 1908, e non all'epoca del « ben noto processo » che, celebratosi nel luglio-agosto del 1911 (287), non si vede come avrebbe potuto influire su avvenimenti precedenti, del 1909, come la *resa* di Buonaiuti al Vaticano del 22 gennaio. Le voci calunniose, a cui si riferisce padre Pagano coi suoi rimandi bibliografici, si diffusero dopo la *resa* di Buonaiuti, nel 1909 e non dopo il « ben noto processo » che si svolse nel 1911, e riguardavano non il fatto della resa in sé ma la

(286 *bis*) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit., pag. 91, nota 134.

(287) FD, 15, pagg. 281-282; L. BEDESCHI, *Un episodio* cit., pagg. 281-282.

sincerità di essa e l'ortodossia del giovane sacerdote in generale. Buonaiuti non smentì mai la sua resa o meglio le sue rese, che furono più d'una, anzi durante la crisi modernista le difese fieramente e con onore, le spiegò chiaramente con ragioni che, nel richiamo al sacerdozio e alla fede della madre, sarebbero piaciute anche al Barnabita! Solo alcuni decenni dopo, ormai fuori della Chiesa e sempre più *acutus ad vana* preoccupato cioè dell'opinione del mondo e dimentico che *laudari a quibusdam vituperari est,* Buonaiuti volle scordarsene, autoaccreditandosi di una coerenza ribelle che non ebbe, autocommiserandosi di ingiustizie che non subì (è nota la longanimità generosa anche economica usata dal Vaticano nei suoi riguardi, per lo stipendio e per la casa), da « campione dell'ambiguità » qual era e rimase, riconosciuto da non pochi. Nelle pagine del *Pellegrino di Roma,* contrariamente a quanto ne dice padre Pagano, Buonaiuti non può smentire le sue rese al Vaticano perché non ne parla nemmeno, se n'è dimenticato, come ho detto: solo rintuzza vivacemente da « vittimista » le accuse di essere « un avversario subdolo e pertinace dell'ortodossia », che continuava a muovergli contro con particolare accanimento il gesuita padre Rosa. Zambarbieri poi, pure lui citato da padre Pagano, che, con altri storici dipendenti da Scoppola, attribuisce a Fracassini quello che in realtà è una conferma dell'Alfieri alle rivelazioni di Angelo Crespi, e che scrive nel lontano 1972, esclude che Buonaiuti abbia fatto atti di sottomissione e proteste di ortodossia: ma lo fa sempre in occasione del processo del 1911 e solo perché, pubblicati nel 1981, non conosceva ancora questi atti né queste proteste.

Ricostruiamo la vicenda. Nel novembre del 1908, « novembre di procella », Buonaiuti dovette difendersi, presso il Vicariato di Roma, dall'accusa di modernismo a seguito della nota « confessione » e denuncia di don Gaetano Verdesi. Si difese con successo, riuscì « a tenersi in piedi », scriverà nel maggio del 1909 al Piastrelli, usando « mezzi » che non avrebbe mai voluto rivelare a nessuno perché di natura personale. Nonostante la segretezza del procedimento ecclesiastico, che sfociò nell'allontanamento del Buonaiuti dall'ufficio di « archivista della S. Visita » ma non nella privazione dello stipendio a motivo delle sue precarie condizioni di salute (288), ben presto se ne seppe qualcosa in giro. Alcuni, come Angelo Crespi, parlarono di « dichiarazione firmata », di resa del Buonaiuti al Vaticano e se ne scandalizzarono come di un tradimento dell'idea; altri, addirittura

(288) A. ZAMBARBIERI, *Rapporti* cit., pagg. 422-423.

« amici-nemici » al dire dello stesso Buonaiuti, « propalarono voci poco lusinghiere e niente veridiche sulla mia [di Buonaiuti] lealtà e attitudine verso i superiori ». Sono parole di Buonaiuti al Piastrelli. Si trattava di scandalo e di indirette accuse di tradimento per il contenuto della dichiarazione (« quale nessun modernista avrebbe creduto di firmare »); erano voci « niente veridiche» a proposito della sincerità della resa. Non si trattava di voci calunniose sul « fatto », come se Buonaiuti venisse accusato d'essersi arreso al Vaticano mentre non era vero, e si fosse adoperato a più riprese a smentire tale fatto, come intende e lascia intendere padre Pagano. Il fatto della resa non venne discusso da nessuno.

Le voci del fatto della resa arrivarono ben presto anche in Inghilterra. Il Tyrrell ne chiese spiegazioni al Buonaiuti il quale rispose in modi « così esaurienti » da meritarsi « una bellissima lettera fraterna » dal gesuita irlandese, che parlava anche a nome dell'insospettabile Von Hügel (288 *bis*).

Siamo arrivati così ai primi mesi del 1909. Buonaiuti, difendendone l'onestà ammette col Piastrelli d'aver usato dei mezzi per « tenersi in piedi », cioè d'aver operato una resa al Vaticano in certi modi e per certe ragioni. Come e perché? Con una « dichiarazione firmata », come dicevano strabiliati i modernisti, o con una « promessa » alla quale credettero i superiori, come dice lui stesso? Tutto questo, cioè i mezzi impiegati nella resa, poco importa: qui interessa documentare la resa, che c'è stata e che padre Pagano nega. Dei mezzi non volle parlare più esplicitamente nemmeno lo stesso Buonaiuti: «... non m'ero mai curato di giustificarmi... circa la mia posizione attuale, che ritengo non difforme dalle mie convinzioni e che giudico la più opportuna nelle circostanze presenti » (289). Certo: queste ultime espressioni poterono allora e potrebbero anche oggi alimentare dubbi sulla sincerità del Buonaiuti, sulla uniformità di una « dichiarazione firmata » o di « una promessa fatta ai superiori» con le opinioni che noi, e non solo noi ora, sappiamo proprie del Buonaiuti di allora. Si dubitò e si potrebbe dubitare della sincerità di una resa imposta dalle circostanze (che poi riconosceremo «nobili»): ed infatti Tommaso Gallarati Scotti scandalizzato non capiva come certi sacerdoti, e alludeva ovviamente anche al Buonaiuti, potessero ancora celebrare messa

(288 *bis*) P. SCOPPOLA, *Crisi* cit., pag. 315, nota 159.

(289) Lettera di E. Buonaiuti al Piastrelli, del maggio 1909, in P. SCOPPOLA, *Crisi* cit., pag. 315.

se credevano quello che scrivevano (289 *bis*). Ma questa è un'altra questione, ripeto, che riguarda la sostanziale ambiguità del Buonaiuti, a motivo della quale bene disse anni fa Scoppola: « Inutile qui, in mancanza di precisi elementi, tentare di precisare atteggiamenti e responsabilità » (290). Sarà stata, se proprio si vuole, non del tutto sincera questa resa, ma la resa ci fu e non è vero che Buonaiuti l'abbia smentita più volte, al contrario l'ha ammessa e difesa.

Confermata la resa, ci rimane la curiosità di conoscerne i contenuti e le ragioni. Possiamo soddisfarla, questa legittima curiosità, con l'ausilio della documentazione contemporanea, ancora dello stesso Buonaiuti, ad ulteriore conferma del fatto della resa in sé.

Il contenuto della resa fu una formula di sottomissione o una protesta di ortodossia, direi ricordando A. Zambarbieri; le ragioni furono l'attaccamento al sacerdozio cattolico e il rispetto per la vita della madre. Nella deposizione che fece al processo intentato da padre Bricarelli contro Verdesi nel 1911, Buonaiuti, prendendo le difese del primo e rievocando la resa del 1908-9, ripete d'aver squalificato allora come « destituita di fondamento » e come manifestazione « d'incompetenza teologica » la denuncia di Verdesi (il quale, dapprima amico di mons. Benigni, persona « suggestionabile e psichicamente debole » (291), nel 1911 aveva già abbandonato la Chiesa « per ragioni — insinuerà poco nobilmente Buonaiuti — probabilmente di tutt'altra indole che dottrinali » (292); e afferma d'aver proclamato allora « altamente la [sua] piena uniformità alla dottrina ed alla disciplina cattolica, la volontà decisa di restare fino alla morte nella Chiesa e nel sacerdozio cattolico (293). Desumiamo le ragioni o « circostanze » della resa dall'autodifesa che Buonaiuti fece con Prezzolini contro le accuse di Alessandro Casati, alla fine del 1910, anche se si tratta di un'altra « resa », l'accettazione — « vigliacca », secondo F. Mari — della condanna da parte del Sant'Ufficio della « Rivista storico-critica delle scienze teologiche » (294). Un gruppo di sacerdoti romani aveva applaudito ad un discorso del sindaco E. Nathan molto critico

(289 *bis*) N. RAPONI, *I veri promotori* cit., pag. 430.

(290) P. SCOPPOLA, *Crisi* cit., pag. 315.

(291) L. BEDESCHI, *Un episodio* cit., pag. 281.

(292) F. BUONAIUTI, *Pellegrino* cit., pag. 119.

(293) P. SCOPPOLA, *Crisi* cit., pag. 315-316.

(294) E. BUONAIUTI, *Pellegrino* cit., pagg. 523-524, nota 17.

nei confronti di alcune disposizioni vaticane per il giovane clero. Il Casati, disapprovato poi a più riprese dal Semeria (295), credendo a torto che tra i promotori del plauso ci fosse anche Buonaiuti, lo attaccò duramente su « La Voce », alludendo chiaramente a lui e col dire: «... mi vergogno... di essermi un giorno imbattuto in persone capaci a un tempo di sottomettersi al Sant'Ufficio e d'indirizzare (non già di sottoscrivere pubblicamente) una lettera a Nathan » (296). La difesa della propria sottomissione all'autorità ecclesiastica, fatta dal Buonaiuti, è chiara e decisa e, sebbene non eviti qualche eccesso verbale, gli fa onore e sarebbe piaciuta al Barnabita « retrivo ». « Nulla di più ridicolo, — polemizza nel 1910 Buonaiuti con Prezzolini —, che il giudicare col proprio metro gli stati di coscienza e le intenzioni altrui. Lo so: io sono diventato un inetto per voi, dal momento che non mi sono ribellato all'autorità ecclesiastica. Ma io sento che nella gerarchia dei doveri il primo posto è occupato dal dovere di non sottrarre la vita a chi la vita ci ha dato. Ora è per me matematicamente dimostrato che la mia ribellione avrebbe provocato la morte di mia madre. Avreste giudicato atto di coraggio il sacrificio di una tal vita? Potete non credere alle mie parole: ma io ho altrettanto diritto... di infischiarmi delle vostre condanne. E poi, ... il fare la fine di Murri e di Minocchi non m'interessa affatto. Non costituisce un vero impoverimento spirituale quel darsi l'aria di sbarazzino nei caffè, come fa il Murri?... O pure quel darsi attorno per assicurare la tentennante cattedra di Pisa, come fa il Minocchi?... Per noi, il sacerdozio invece pesa sulle nostre anime, ben amato, di quando in quando amaro, sempre però indelebile...» (297). Semeria, che non avrebbe mai nemmeno pensato di abbandonare il sacerdozio e che durante l'orribile tentazione del suicidio volle sentire accanto a sé la presenza benefica della madre, avrebbe saputo apprezzare, più di tanti altri, le ragioni e le circostanze della resa di Buonaiuti al Vaticano.

(295) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 203. Anche in questa circostanza si deve segnalare una svista di C. Marcora, che parla di una polemica di Casati « con *La Voce* » del maggio 1911. Non può trattarsi di questa polemica perché padre Semeria, nella lettera, in cui accenna alla polemica di Casati « sulla *Voce* », dice di star ancora aspettando la risposta al suo « dubbio » presentato alla « Sacra Congregazione della Concistoriale » legato al giuramento antimodernistico ancora da farsi: tutti avvenimenti che accaddero tra l'ottobre e il novembre del 1910 (cfr. A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 286 e segg.).

(296) A. BOTTI, *Giuseppe Prezzolini* cit., pag. 345, nota 4. Sulle reazioni al discorso di Nathan cfr. anche A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 278, nota 3.

(297) A. BOTTI., *Giuseppe Prezzolini* cit., pag. 346.

Mi piace poter avvicinare in qualche modo, in questo periodo, Buonaiuti a Semeria, senza, come è ovvio, pretendere di assegnare a quest'ultimo nessun « ruolo carismatico » nel senso inteso da padre Pagano: li trovo *in passione socii.* Se padre Semeria addolorato diceva d'essere incompreso dagli integristi che lo chiamavano « modernista » e « sobillatore » di modernismo e dai modernisti che lo chiamavano « retrivo » per essersi pubblicamente sottomesso ai documenti pontifici del 1907 e per essersi emarginato in seguito, il Buonaiuti, negli anni 1908-1911, di volta in volta, veniva offeso come « vigliacco » da F. Mari, che si scandalizzò per la sua sottomissione alla condanna della « Rivista storico-critica delle scienze teologiche » da parte del Sant'Ufficio, è svillaneggiato come « inetto » dai laici tipo Prezzolini che si lasciavano andare a facili « falsi apprezzamenti », e veniva erroneamente tacciato d'ipocrisia dal solito Alessandro Casati sprezzante e permaloso, che si vergognava perfino di conoscerlo. Il Barnabita, che soffriva per le continue persecuzioni a cui si vedeva sottoposto, cercava, com'era suo programma e ideale di vita suggerito anche ai suoi discepoli de « Il Rinnovamento », di lenire le sofferenze fisiche ed economiche del Buonaiuti (non ignorate nemmeno dal Vaticano). Il Buonaiuti, non immemore di tanta carità, dopo aver imboccato, a suo dire, « al bivio penoso ed urgente » una strada diversa, volle riconoscere nel 1931 « in quale atmosfera di abnegazione consapevole si era svolta la mirabile vocazione » del Barnabita, il vero « ruolo carismatico » rivestito dal Servo di Dio. Che tale riconoscimento, riconoscimento di fede cattolica e di carità cristiana, gli sia valso *ad salutem*!

* * *

La quarta sezione dei documenti semeriani del « Fondo Benigni » dell'Archivio Segreto Vaticano, intitolata nell'introduzione *I nemici giurati di Semeria: gli integristi guidati da mons. Umberto Benigni* (298), è animata dallo stesso spirito della sezione precedente, *Semeria fra i suoi amici...*, ma rappresenta l'altra faccia del manicheismo paganiano, quella del « tutto male», anticipata nelle sezioni *Un cenno semeriano...* e *Le mosse antisemeriane...* che abbiamo già visto.

Formata da una quarantina di documenti prodotti in una ventina d'anni, dal 1903 al 1923, in maggior parte anonimi e

(298) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit., pag. 16 e segg.

presentati tutti, ma non tutti lo sono, come delazioni antisemeriane, essa è di gran lunga la sezione maggiore dell'intero volume. Ma ne è anche la sezione più deludente: ne ho ricavato l'impressione che lo *scriptor,* per redigerne l'introduzione, deve aver visto o voluto vedere documenti diversi! Stride insopportabile e perfettamente immotivato il contrasto tra i toni della introduzione e quelli delle delazioni, i toni della ricostruzione e del commento storico dell'Editore e i toni delle lettere di mons. Benigni e dei suoi emissari, il canonico Arecco, don Colletti e don Boccardo (non vengono nominati altri nemici giurati..., in 11 documenti) e dei biglietti anonimi anche in francese, che sono la maggior parte dei documenti, circa una trentina. Non sarebbe nemmeno il caso di ricordare che i toni dell'introduzione storica e quelli dei documenti, invece, dovrebbero armonizzarsi interdipendenti come sono.

I toni dell'introduzione sono accusatorii, bellicosi, categorici e da bollettino di guerra (non vi manca nemmeno un peana, vero inno di guerra e di vittoria, contro il « povero prete » don Colletti, che ben fece trent'anni di penitenza!...); i toni dei documenti sono delatorii, certo, da cospiratori, ma allusivi (per parvità o povertà di materia, non per altro), dall'aria spesso solo astiosa e pettegola, comunque da... « poveri untorelli », che da soli non sarebbero mai riusciti a spiantare proprio niente e nessuno. Non vi trovo nessuna denuncia dottrinale impegnata, nessun attacco serio a qualche idea precisa, nessuna condanna di libri e di discorsi nominati, nessuna accusa alla persona o meglio alla condotta.

Ho parlato di una mia impressione... È un fatto che, mentre procedevo nella lettura dell'introduzione, mi sentivo sempre più mortificato dai comportamenti ignobili che venivano imputati con sicurezza ad uomini di Chiesa (m'era già capitato nelle sezioni precedenti, a proposito di san Pio X e del beato don Orione); ma quando mi son messo a controllare le affermazioni dell'introduzione con i contenuti dei documenti editi (come già avevo fatto con san Pio X e il beato don Orione), mi sono sentito di nuovo ribellare. Ci vuole ben altro che i documenti semeriani del « Fondo Benigni » per comporre un'introduzione come la presente; come ci sarebbe voluto ben altro che l'intera libellistica antisemeriana che si conosce e che spaventò i padri Premoli e Fioretti per legittimare *la peine injustifiée* dell'esilio, che è all'origine del frastornio psico-intellettuale del Barnabita e, insieme con le tragiche visioni di sangue dell'inutile strage, è concausa della sua « orribile tentazione del suicidio ».

Bisogna impedire che incomprensioni documentarie diano origine o concorrano a mantenere in vita giudizi storici inesatti.

Stupiscono i toni dell'introduzione, che non si possono attribuire al *frigido pacatoque animo* dello storico. Sono toni forti e risentiti, troppo risentiti, mentre sarebbero dovuti essere, se non proprio « soavi », almeno pacati anche se severi, liberi e chiari; come li avrebbe voluti senz'altro padre Semeria stesso che, in circostanze analoghe, usò e consigliò « modi nobili e cristiani, liberi ma umili e *caritatevoli,* soprattutto caritatevoli »: e vanno attenuati, per amore della verità. Deludono invece i toni dei documenti, che rivelano certamente alcune cose serie, anche se non sempre esplicitamente semeriane, ma che in gran parte si perdono in pettegolezzi inoffensivi, in sospetti ridicoli e in fatti insignificanti, che non potevano impressionare nessuno (ed infatti non devono aver impressionato proprio nessuno!): e non vanno gonfiati, pregiudizialmente. Padre Semeria, questo è fuori discussione, è stato combattuto e castigato con un'asprezza inusitata e ingiusta; certamente contro di lui, anche dai *domestici eius,* si è dato ascolto, con frettolosa e talvolta indispettita accondiscendenza, se non anche con una poco dignitosa sudditanza psicologica, a voci d'equivoca provenienza e a grossolane incomprensioni. Certamente alcuni, anche se il Barnabita sperava di « non avere nemici nel brutto senso della parola » (299), si comportarono con lui da avversari implacabili, come il Colletti contro il quale, a Genova e tra i semeriani, circolava la filastrocca « Dio di clemenza, / I figli a voi diletti / Dai libelli salvateli / Del Padre A. Colletti! », e come don Boccardo, contro il quale la stessa filastrocca recitava: « Dio di clemenza / Nemico del bugiardo, / Salvateci, Salvateci / Dal rio don Boccardo! » (300) e dei quali abbiamo qui edite alcune lettere davvero meschinamente maligne. Certamente il Barnabita, anche a suo dire, incominciò a « turbarsi », se non proprio a scoraggiarsi, dal 1903 in poi, quando, con la prima sua boc-

---

(299) A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 308.

(300) Copia dattiloscritta presso di me. Ecco le altre strofe della filastrocca goliardica, probabilmente opera dei « quattro gatti semeriani » de « L'Azione »: « *Dio di clemenza / Guardate quanti guai, / Salvateci, salvateci / Dal Cardinal De Lai. - Dio di Clemenza, / Dio di perdon, / Salvateci, salvateci / Da Monsignor Caron. - Dio di clemenza, / Oh qual sentor di muffa! / Dall'intesa salvateci / Del tenebroso Buffa. - Dio di clemenza, / Terrore dei briganti, / Salvateci dal puro, / Dal mite Cavallanti. - Dio di clemenza, / Avverso a ogni congrega, / Dalle mene salvateci / Del Padre pio Carrega. - Dio di clemenza, / Salvate il Vatican / Dalla nefasta influenza / Di Monsignor Bressan. - Dio di clemenza, / Se il nostro prego val / Ridonate alla Spagna / Il buon Merry del Val. - E dopo che a far versi / Sudammo tre camicie, / Rivelateci alfine / Le norme pontificie* ».

ciatura vaticana e con le critiche al suo viaggio in Russia ufficializzate dall'ufficiosa « Civiltà Cattolica », avvertì farsi intorno a sé il vuoto anche da parte dei suoi « più cari » e montare contro di sé « la malvagità umana e lo spirito farisaico » (301).

Ma l'efficacia dell'opera del *Sodalitium Pianum* nella repressione del modernismo fu scarsa: l'hanno definitivamente ridimensionata gli storici, dopo il clamore scandalizzato delle prime scoperte archivistiche e l'ho già ricordato. A questo ridimensionamento metodologicamente non possono sottrarsi nemmeno i documenti semeriani del « Fondo Benigni ».

Certi toni ora non si tollerano più.

Vediamoli, quelli di padre Pagano, e vedremo che si devono attenuare.

« È cosa certa e documentata — scrive lo *scriptor* dell'Archivio Segreto Vaticano — che ci fu una tenacissima opposizione alle idee, alle iniziative, quando non anche alla persona di padre Semeria, ..., opposizione tanto fiera e violenta quanto dogmatica e preconcetta, praticata più con le armi della calunnia e del sospetto, dello spionaggio e della denuncia, ..., con l'uso delle più spregiudicate tecniche di spionaggio... che con un serio confronto o con sincero spirito di cattolicità... »; ci fu « una vera guerra da parte degli integristi dal 1903 al 1923 contro Semeria, vittima di un vasto e spietato disegno offensivo che non conobbe quartiere né sosta; i documenti del fondo vaticano, ancorché di natura particolare, testimoniano come meglio non si potrebbe la lotta violenta degli integristi al celebre Barnabita...; Semeria veniva sorvegliato praticamente a vista ..., inserito nella lista *nera* dei nemici del cattolicesimo integrale...; i documenti del *Fondo Benigni* che qui pubblichiamo sono altrettanti momenti della cruda lotta combattuta contro il Barnabita e i suoi amici, contro le sue idee, i suoi scritti, la sua persona; gli emissari del Benigni, e il prelato stesso, non ebbero remore di nessun tipo nella loro incessante opera di propaganda anti-semeriana, nell'inqualificabile attivismo spionistico condotto con ogni mezzo per oltre vent'anni nella lucida denuncia che del religioso andavano facendo ai più alti vertici vaticani e perfino al pontefice. Non possiamo più dubitare, anche a questo riguardo, del peso che ebbero su Pio X e su Benedetto XV (forse per quest'ultimo in misura più lieve) le informazioni raccolte dal Benigni e dalla sua organizzazione sul

(301) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 131.

Semeria... Il riscontro di simili operazioni si ha nell'analisi dei documenti finora apparsi... dai quali traspaiono le tempestive denunce del Benigni di cui abbiamo qui abbondante traccia...; questi documenti testimoniano la lotta violenta al celebre Barnabita..., sorvegliato in ogni suo spostamento..., controllato nei suoi legami d'amicizia e nei suoi contatti intellettuali e pastorali (sono ben noti i casi di intercettazione della sua corrispondenza) ...; sorda lotta che sconfina nel tetro scenario delle rivalse personali, delle faziosità..., ingigantite non di rado dalla bassa statura morale e culturale, dalla povertà di mente e di spirito che riscontriamo in molti degli accesi integristi antisemeriani...» (302). Questa guerra, — per completare il pensiero di padre Pagano —, ebbe il suo condottiero..., che fu lo « stratega clericale » mons. Benigni (303). Espressioni simili non verrebbero accettate acriticamente da nessuno. Alla luce poi d'una posata lettura dei documenti esse risultano del tutto stonate. La guerra a padre Semeria c'è stata e da più parti: e fu guerra anche quella di chi si ostinava a negare che l'esilio fosse un castigo ma che ciononostante imponeva condizioni umilianti e limitazioni assurde. Però questa guerra non è documentata dagli atti del « Fondo Benigni », editi qui da padre Pagano.

Alcune osservazioni le ho già fatte; le completo e ne aggiungo di nuove.

Non è vero che siano « ben noti i casi di intercettazione della corrispondenza di padre Semeria ». Padre Pagano, che non documenta tale affermazione, deve aver avuto in mente, — e deve essersene lasciato condizionare anche a proposito del suo Confratello —, il « caso Murri » lamentato anche dal Barnabita, il « caso don Casciola » particolarmente doloroso (perché per il Barnabita don Brizio era « un santo ») (304) e il « caso De Stefano » che ebbe larghissima eco. Ma proprio riepilogando questi tre casi precisi L. Bedeschi, a proposito della corrispondenza di padre Semeria e di padre Ghignoni, non va oltre i sospetti e i timori (305). Ho detto che padre Pagano non documenta la sua affermazione: aggiungo che non la poteva documentare perché non si conosce nessun caso d'intercettazione della corrispondenza del Barnabita da parte dei suoi « avversari », come li chiama lo *scriptor* che vi comprende, o addirittura, li iden-

(302) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit., pagg. 16-20.

(303) ID., *ib.*, pag. 23.

(304) A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 277.

(305) L. BEDESCHI, *Un episodio* cit., pag. 254 e segg.

tifica senza accorgersene coi suoi superiori religiosi. Sono noti invece, perché ce lo dice egli stesso, le preoccupazioni del Semeria e i maneggi suoi per sottrarre la sua corrispondenza alla *inspectio* allora legittima dei suoi superiori. Sappiamo che il Barnabita consegnava quella in partenza sempre sigillata al buon padre Zoja, che se ne lamentava col padre generale (306), e che dirottava *extra claustra,* presso una suora e presso amici laici, a Genova e fuori Genova (307), quella in arrivo, per evitare, diceva, turbamenti d'animo nei superiori che si potevano « montare » e che avevano già « una tremarella da far paura » (308) (padre Zoja era terrorizzato solo all'idea di dover « governare » un confratello come padre Semeria...) (309). Come sono ben noti i casi nei quali il Barnabita pregava i suoi corrispondenti, Tommaso Gallarati Scotti, Casati e Sabatier in particolare, di voler distruggere subito le sue lettere, perché non rimanesse traccia dei suoi contatti con certa gente e per poter dire ai suoi superiori che non si interessava più di certe cose (310).

I superiori poi, pur a conoscenza dell'infrazione della prassi religiosa, furono sempre rispettosi, anzi, se vogliamo seguire fino in fondo le fonti, si dimostrarono sempre così discreti col Semeria da non controllare la sua posta nemmeno quando da *brebis galeuse* venne esiliato per castigo in Belgio e venne sottoposto a tanti controlli e restrizioni: il padre generale Vigorelli, ad esempio, si limitava a « girare » le lettere indirizzate a padre Semeria da Roma a Bruxelles cambiando l'indirizzo sulle buste, senza mai « verificarle per censura » (anche se stranamente non vi aggiungeva nemmeno un saluto per il Confratello che sapeva profondamente addolorato: e padre Semeria giusta-

(306) A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 108.

(307) Oltre ai casi già noti, aggiungo quello di Suor Antonietta Fazzi, a Genova: G. SEMERIA, *Lettere* cit., pagg. 102-103.

(308) ID., *ib.*, pag. 95 («... qui in casa mi si leggono prima le lettere»); pag. 102 («Se no il Sup[eriore] legge e si *monta.* Sono sorvegliato!! »); pag. 104 («Qui il mio Sup[eriore] sta con una tremarella da far paura »); pag. 113 (« Il nostro Superiore traversa un momento di timori, paure, etc. »).

(309) « Il mio maggior spavento era quello del governo di p. Semeria, anima bella e santa, ma il suo genio è una fucina... di novità »: cfr. A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 107.

(310) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pag. 70 («Il foglio qui unito... *distruggilo*»: 1904); pag. 116 («Ti sembrerò poco coraggioso se ti prego di distruggere queste mie?»); pag. 121 (« Preferisco sapere *distrutta* la mia lettera »); pag. 202 (« Distruggi questa mia subito...»); per il Sabatier, cfr. R. CERRATO, *Enciclica* cit., pag. 415.

mente se ne lamentava e ne soffriva come d'una immeritata indifferenza nei suoi riguardi) (311).

Non è vero che mons. Benigni e i suoi emissari abbiano condotto una guerra ventennale, dal 1903 al 1923, contro il Nostro, guerra senza soste e senza quartiere coll'uso dei mezzi anche più spregiudicati, in un inqualificabile attivismo spionistico e nel quadro di uno spietato disegno offensivo... (!). Ammesso, ma non concesso come dirò, che la polemica col Benigni possa far parte di questa guerra (infatti finì in un *embrassons-nous!*), è un fatto dimostrato dal « Fondo Benigni » che dal 1903 al 1909, cioè per sei lunghi anni, e quali anni!, il Barnabita venne lasciato in pace, e così anche dal 1909 al 1911 e dal 1917 al 1921, come nel 1922. E allora?! E si tratta, come ho già avvertito nell'inciso, degli anni delle polemiche sul *Santo* che posero fine alla sua « Scuola superiore di Religione » e che erano note anche a san Pio X, gli anni del convegno di Molveno « spiato » dagli integristi e della *Pascendi*, gli anni della *Risposta all'enciclica* o *Programma dei modernisti* e del giuramento antimodernistico al quale il Nostro oppose non poche resistenze, gli anni dei suoi innumerevoli saggi più o meno clandestini e della sua cosiddetta ritrattazione o *Epilogo di una controversia* che non convinse tutti... Come spiegare questi silenzi? Verrebbe da chiedersi se il Barnabita sia stato veramente preso di mira dal Benigni, se davvero il Barnabita sia stato « sorvegliato, combattuto e denunciato alle autorità ecclesiastiche, con una particolare valutazione di *pericolosità* che non può sfuggire, al pari, anzi ancor più, di Buonaiuti, di Minocchi, di Fogazzaro, di Gallarati Scotti e di altri noti modernisti » (312), se davvero gli emissari del *Sodalitium Pianum* siano stati così occhiuti!...

Non ci dice proprio niente il fatto che dal 1915 al 1923, cioè nel periodo che va dall'inizio della guerra a dopo la soppressione del « Sodalizio » di mons. Benigni, lungo ben 9 anni, ci siano soltanto 9 delazioni, una di media all'anno, e tutte più o meno insulse, come: « Cadorna è amico di capi modernisti; per es., oltre il p. Semeria, del conte [*ma non era* duca?] Tommaso Gallarati Scotti... » (313)?

---

(311) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 497: « aspettavo un saluto... sulla busta..., nulla..., bensì il solo indirizzo freddo e muto...; l'animo mi si alterò... ».

(312) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit., pag. 23.

(313) ID., *ib.*, doc. 81, pag. 169.

E poi, che delazioni sono e a quale spietato disegno offensivo ubbidiscono notizie come questa: « Semeria P. Giovanni Barn., S. Bartolomeo degli Armeni, è demo-liberale » (314)? o come quest'altra: « Iersera col diretto di Pisa sono arrivati Pace don Paolo semerieggiante e Raffo don Marcello semeriano puro » (315)?

Ancora: se si concede almeno una *mica salis* anche ai papi (che potevano contare su un beato don Orione), come si può pensare che abbiano avuto un certo peso sulle decisioni di Benedetto XV, anche se inferiore a quello che potrebbero aver avuto sul comportamento di san Pio X, informazioni inesatte e sgrammaticate (che padre Pagano non rettifica) quale: « Semeria p. Giovanni, barnabita. Si trova a Chamounix [*sic!*: ma non si dice *Chamonix* o *Chamouny*? comunque padre Semeria era a *Courmayeur*!...], presso i conti [che sono "marchesi"] Raggio, accompagnato da sua madre, da un zio [*sic!*] e da un certo don Porta...» (316), e quale: « Il p. Zacchi, domenicano..., dice che il gen. Cadorna ha avuto il gran torto dell'impreveggenza e del lasciarsi menare dal padre Semeria... » (317)? E non ritorno su un'informazione già ricordata, secondo la quale «Alcuni amici hanno tentato di riconciliare il P. Semeria con Benedetto XV, e sembra che ci siano riusciti », che non è proprio una delazione, altrimenti contro chi sarebbe stata fatta se non contro... il papa?

Come si fa a vedere nella sottolineatura a penna, di mano di Pio X, di alcune parole e di alcuni nomi della lettera del Piastrelli al Federici e riguardanti anche il Barnabita, la prova di « un mai sopito timore del pontefice nei riguardi del Semeria e della sua fascinosa figura, di una spina nel fianco del papa...», quando si sa che un anno dopo, e contrariamente a quanto farà il padre generale dei Barnabiti più... realista del re e più... ortodosso del papa (318), san Pio X accettò i chiarimenti storico-critici o « le dichiarazioni molto sincere e... precise » di padre Semeria e gli permise di giurare secondo coscienza?

Davvero si può affermare che il Barnabita era « sorvegliato praticamente a vista, ..., sorvegliato in ogni suo spostamento

(314) ID., *ib.*, doc. 54, pag. 138.
(315) ID., *ib.*, doc. 67, pag. 156.
(316) ID., *ib.*, doc. 80, pag. 168.
(317) ID., *ib.*, doc. 82, pag. 169.
(318) A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pagg. 295-300, docc. 31, 34.

...», quando non si hanno delazioni relative ai suoi viaggi nell'Italia Meridionale terremotata, ad esempio, durante i quali si incontrò con lo scomunicato Alfieri e col laico Salvemini, (che si interessavano delle scuole in modo non gradito dal beato don Orione) (319)?, Quando nessuno s'accorse dei suoi frequenti incontri col « dolce amico » Tommaso Gallarati Scotti, anch'egli scomunicato come redattore de « Il Rinnovamento » e poi messo all'indice, incontri che avvenivano nelle più varie stazioni, tra un treno e l'altro, in alberghi, a Oreno e nei luoghi delle numerose predicazioni semeriane? (320). Quando non sapremmo niente nemmeno noi, se non ce ne avesse parlato lui, dei suoi incontri con la chiacchierata Eleonora Duse a Vienna nel 1908 e della sua frequenza al Teatro dell'Opera, sempre a Vienna, ad inebriarsi (fu una scoperta per lui?!) della musica di Wagner che «nell'immensità dell'arte parla ai *milioni* e pei *secoli* », colloqui, che il Barnabita non volle far conoscere subito, frequenza e interesse musicale che Semeria raccomandava agli amici di non rivelare « a nessuno, per non avere inutili grattacapi »? (321).

Nessuno non ha mai informato mons. Benigni, — che a Gand aveva pure nell'avv. Jonckx un attivo corrispondente, direttore della locale sezione del *Sodalitium Pianum*, al quale aveva tempestivamente fatto pervenire una fotografia del Barnabita... *wanted* (322) — dei frequenti viaggi che Semeria faceva da Bruxelles in Svizzera per le vacanze, per predicazioni e corsi di esercizi spirituali a Parigi e a Kain senz'altro e forse anche a Pontigny dove potrebbe avere incontrato la tyrrelliana miss Maude Petre e discusso con lei sull'obbedienza nella Chiesa, argomento « modernista » per eccellenza (323). Nessuna notizia trapelò del pellegrinaggio di Semeria a Lourdes e del suo incontro col « vescovo dei modernisti » Lucien Lacroix, col quale convenne in questa circostanza, da *brebis galeuse*, alla luce della sua esperienza personale e contraddicendosi rispetto a quanto aveva predicato nella cattedrale di Cremona nel 1904, sulla mancanza di libertà di pensiero per un cattolico all'inter-

(319) G. SEMERIA, *Lettere* cit., pagg. 113, 147. Per l'atteggiamento di don Orione sui programmi scolastici dei rappresentanti dell'«Associazione Nazionale», cfr. più indietro.

(320) ID., *ib.*, *passim.*

(321) A. BOLDORINI, *Padre Semeria «brebis galeuse»*, «Renovatio» su El. Duse, e poi G. SEMERIA, *Lettere*, pag. 125.

(322) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit., pag. 17.

(323) A. BOLDORINI, *Padre Semeria « brebis galeuse »*, « Renovatio » Pontigny...

no della Chiesa (324). Come niente venne riferito sulle numerose conferenze che il Barnabita andava tenendo a Bruxelles sul pensiero politico di J. de Maistre, ad esempio, né sulla scuola che faceva ai figli degli Italiani, né sulle acclamate « letture o lezioni dantesche » che svolse nel 1915 all'università di Losanna...

E poi, quale effetto si vuole che potessero fare sul papa e sui cardinali della « triade » delazioni tempestive come questa: « Padre Semeria attualmente è in Egitto... e chi ne fa le spese è un suo zio »? o come quest'altra anch'essa non proprio esemplare stilisticamente non solo ortograficamente: « Il superiore dei Barnabiti fece rimostranze al *Cittadino* per essere stato fiacco nella diffesa (*sic*) di S[emeria], ...»? (325).

E che dire della « spiata » riguardante il direttore de « Il Giornaletto » (?!), che « in fondo è buono ma semeriano »? Quale tra le « più spregiudicate tecniche di spionaggio », si può pensare che venisse impiegata per scoprire che « il numero dell'*Azione*, uscito il 25 ottobre, continua la sottoscrizione di protesta pro S[emeria] »? che il P. Semeria ha incominciato « le lezioni di lavoro manuale nella scuola magistrale »? che è « amico intimo » di don Reverdini? e che il clero genovese è « contro don Arturo Colletti e *pro Semeria* » (326)?...

E si potrebbe ancora continuare... Ma ho già qualificato, meglio squalificato la maggior parte delle delazioni del « Fondo Benigni », che avrebbero dovuto invece documentare « come meglio non si potrebbe » una guerra sorda e una lotta spietata, condotta senza soste e senza quartiere, non solo contro le idee ma anche contro la persona del Barnabita, sotto la guida dello « stratega clericale » mons. Benigni.

Indugio brevemente su alcuni momenti e su alcuni aspetti di questo fondo archivistico, che trovo fraintesi.

Inizio con la polemica scoppiata tra padre Semeria e mons. Benigni a proposito della visita fatta dal Barnabita, insieme con don Minocchi, a Leone Tolstoi nel 1903. È una « polemica » molto importante; i documenti che la riguardano sono i più interessanti dell'intera sezione, anche perché ci permettono di individuare un cambiamento spirituale significativo nel Barna-

---

(324) M. GUASCO, *Lacroix* cit., pag. 238.

(325) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit., docc. 58, 69, pagg. 145, 158.

(326) ID., *ib.*, docc. 60, 62, 79, pagg. 148, 150, 168.

bita, finora sfuggito agli storici. Perché la polemica col Benigni per padre Semeria fu salutare!

Innanzi tutto eliminiamo alcuni equivoci in cui cade l'Editore frettoloso.

Egli scrive: « *La Stampa* di Torino, all'insaputa del Semeria, riprese un articolo che questi aveva scritto sul *Cittadino* di Genova il 10 agosto 1903 dal titolo *Una visita a Leone Tolstoi,* accomunandolo ad un altro scritto sullo stesso argomento del [*non sarà:* dal?] compagno di viaggio del Barnabita, Salvatore Minocchi, sul *Giornale d'Italia* del 14 agosto. Questo fatto causò lettere di protesta da parte dei due interessati, pubblicate dallo stesso giornale (cui si riferisce lo scrivente [il Molajoni] (327), ma anche dure prese di posizione della rivista di Via di Ripetta... ». P. Pagano completa poco più avanti: « Anche Umberto Benigni, venuto a conoscenza dell'articolo apparso su *La Stampa,* aveva subito censurato la visita allo scrittore russo *Due preti in casa Tolstoi,* articolo apparso simultaneamente su *La voce* del 15, 16 e 17 agosto 1903 e nella *Rivista del giovane clero* del 21 agosto 1903... » (328).

I fatti non possono essere andati così, per la cronologia che nol consente.

Se « La Stampa » di Torino avesse accomunato i due articoli, quello di Semeria pubblicato sul « Cittadino » il 10 agosto con quello di Minocchi pubblicato il 14 agosto sul « Giornale d'Italia », al più presto l'avrebbe potuto fare il 15 agosto: ma, in tal caso, come avrebbe potuto mons. Benigni iniziare in questo stesso giorno su « La Voce » le sue critiche ai due articoli? Padre Pagano non cita il numero de « La Stampa » coi due articoli pubblicati insieme, semplicemente perché questo numero non ci fu. Infatti V. Colciago, stranamente ignorato in questo caso dal nostro *scriptor,* più esattamente scrive: « La terza di queste corrispondenze [dalla Russia: quella di Semeria in visita a Tolstoi] è quella che, riprodotta a insaputa del S(emeria) anche da *La Stampa* di Torino e abbinata all'articolo scritto dal suo compagno di viaggio, don Salvatore Minocchi, sul *Giornale d'Italia* del 14 agosto, fu pretesto alla clamorosa e nota polemica dei giornali... » (329). Ora, se a pubblicare insieme il 14 agosto i due articoli fu « Il Giornale d'Italia » e non « La

(327) ID., *ib.*, pag. 93, nota 143.

(328) ID., *ib.*, pag. 94, nota 146.

(329) V. COLCIAGO, *Note bibliografiche* cit., pag. 425.

Stampa », la cronologia è salva, e il 15 agosto mons. Benigni poteva benissimo iniziare su « La Voce » le sue critiche. Del resto, il futuro fondatore del Sodalizio cita sempre « Il Giornale d'Italia », mai « La Stampa », e deve aver avuto sotto gli occhi i due articoli abbinati su « Il Giornale d'Italia », dal momento che gli fu facile considerarli « una suonata a quattro mani » e gli fu impossibile, come dice ancora egli stesso, separarli nelle critiche.

Questo primo equivoco ne provoca un altro nel nostro Editore frettoloso. Il 18 agosto, il Molajoni (330) incominciando la polemica chiede a mons. Benigni di distinguere nel suo giudizio critico Semeria da Minocchi, sulla base della lettera che il primo ha inviato a « La Stampa », che « è ben lungi dal meritare le critiche di cui poteva essere suscettibile l'altra del rev. Minocchi ». Per padre Pagano, come ho già detto, le lettere di Semeria e di Minocchi, di cui parla il Molajoni, sono « le lettere di protesta da parte dei due interessati » per la pubblicazione abbinata su « La Stampa » dei due articoli dalla Russia.

Ma si tratta di un'ipotesi insostenibile e di una identificazione errata, ancora a motivo della cronologia; in più è una ipotesi smentita dal testo e dal contesto. Se gli articoli dalla Russia fossero stati pubblicati insieme su « La Stampa » il 15 agosto, le lettere di protesta a tale pubblicazione, causate « da questo fatto », quando sarebbero state scritte dagli interessati e « pubblicate dallo stesso giornale (cui si riferisce lo scrivente [Molajoni]) »? P. Pagano non lo dice, perché queste lettere non ci sono state o per lo meno non vennero pubblicate su « La Stampa ». Infatti si tenga presente che lo stesso 15 agosto il Benigni iniziava a pubblicare le sue critiche per finirle il 17, cioè le iniziava prima che i due preti-scrittori potessero protestare presso « La Stampa » e con tutta probabilità le finiva prima che « La Stampa » potesse pubblicare le eventuali proteste. Come avrebbe potuto, allora, il Molajoni far notare al Benigni la diversità delle due lettere-proteste e quasi rimproverargli di non essersi accorto che la lettera di Semeria « era ben lungi dal meritare le critiche di cui poteva essere suscettibile l'altra del rev. Minocchi », se queste lettere-proteste non erano ancora state scritte il 15 agosto e forse nemmeno pubblicate entro il 17? E poi, è pensabile che il Benigni criticasse le lettere di protesta e non gli articoli? che al Molajoni interessasse di più sottolineare la differenza di tono fra due lettere di protesta in-

(330) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit., pag. 93.

vece che fra due articoli? che sempre il Molajoni affidasse la difesa del Semeria più alle lettere di protesta che al contenuto e al tono degli articoli?

Non ci possono essere dubbi. « La lettera scritta dal P. Semeria alla Stampa di Torino », di cui parla il Molajoni, non è un'eventuale lettera di protesta, ma l'articolo-"corrispondenza" dalla Russia, come la chiama V. Colciago, pubblicata sul quotidiano torinese dopo il 10 agosto all'insaputa del Semeria. La lettera di P. Semeria è un articolo, non una protesta, perché solo un articolo può meritare critiche contenutistiche. Le caratteristiche dell'articolo-"corrispondenza" del Minocchi, non di un'eventuale lettera di protesta, che lo differenziavano da quello del Semeria e che lo rendevano suscettibile di critiche, a detta di Molajoni, erano già state riconosciute in partenza dai due preti giornalisti che concordemente avevano parlato di tono « audace » e di contenuto « ardito » e che avevano tergiversato un po' sull'opportunità della pubblicazione (331).

Del resto, basta leggere con attenzione i documenti: il dilemma « lettere-proteste » o « lettere-articoli » era già stato risolto per noi dal Benigni stesso che postillò la lettera del Molajoni così: « 21 ag. risp. non esservi contradiz. fra le due lettere e quindi resta la presunzione della solidarietà », e che chiarì questa solidarietà nella sua seconda lettera al Semeria, con la quale si chiude irenicamente la polemica, così: « Deploro che Lei [Semeria] siasi trovato in mezzo a questo incidente, giacché il famigerato articolo Minocchi dal testo e dal contesto appariva una vera suonata a quattro mani. Constato questo solo per spiegare che la *Voce* non ha potuto prescindere da Lei, pur apponendovi le eventuali restrizioni » (332).

Riassumo il contenuto della polemica e accenno alla parte per noi più importante, quella che rivela l'inizio d'un cambiamento spirituale, oltre che culturale, operato in padre Semeria dalla polemica stessa e finora sfuggito agli storici. Per illustrare meglio quest'ultimo fatto, — nuovo come ho detto e suscettibile di ulteriori interessanti sviluppi per la causa di beatificazione del Servo di Dio —, ricordo che la polemica epistolare col Benigni si compone, oltre che dei quattro documenti editi da padre Pagano (che poi sono cinque con la postilla-regesto del 21 agosto che ho riportato sopra), anche di una seconda lettera del Barnabita la quale, non arrivata fino a noi né av-

---

(331) A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 81, nota 96.

(332) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit. pag. 100.

vertita dall'Editore, venne definita « buona » dal Benigni, segnò una svolta nella polemica per una soluzione pacifica di essa e merita d'essere ricostruita nel contenuto e nello spirito alla luce di altri documenti semeriani contemporanei.

Nella polemica ebbe dialetticamente miglior gioco il Benigni, la cui figura ne uscì anche nobilitata, non proprio imputabile di « faziosità ». Ne guadagnò spiritualmente il Barnabita che, da un'iniziale difesa d'obbligo, burbanzosa anche nel peregrino richiamo al « *caviale*... uso russo » e nella pretesa d'insegnare agli altri come ci si deve comportare nelle polemiche, dovette ripiegare su ammissioni sincere e su spiegazioni pacate, in uno spirito che, divenuto più equanime nel giudicare e più tollerante e rispettoso degli altri, seppur sempre forte nel sostenere le proprie convinzioni seppe anche diventare soave e mansueto nell'esporle per non pregiudicare il conseguimento d'un'idealità superiore e nobile, il trionfo della carità. Mons. Benigni ne rimase conquistato ed onestamente non lo nascose.

Semeria, il 31 agosto da Roma, si difende dall'accusa di aver assunto un « tono di presunto disprezzo verso il clero », sfida il Benigni a provare l'accusa con citazioni precise tratte dalle sue opere e lo esorta ad usare « modi più cavallereschi » nel condurre le polemiche (333). Mons. Benigni risponde a volta di corriere, anche lui da Roma, piuttosto sostenuto, ma efficace. Innanzi tutto corregge il Barnabita, che non doveva avere sottocchio le critiche apparse su *La Voce*: dice di non averlo accusato di nutrire un « superbo disprezzo per il clero », ma solo di trattare « d'alto in basso i *meschini* confratelli nel *sacerdozio*, negli *studi* e nell'*azione* », cioè di comportarsi altezzosamente con « un certo clero e un certo laicato »; poi si rifiuta di addurre le prove richieste a sostegno della sua accusa perché, dice, non si tratta di casi isolati ma di un atteggiamento generalizzato e di uno spirito diffuso in tutte le opere semeriane, anche se una prova la dà; denuncia l'esistenza d'una scuola di cui « Murri è maestro tortuoso, il Minocchi l'avventato e [Semeria] l'abile »; rifiuta infine il consiglio d'usare mezzi più cavallereschi nella polemica quando questi dovessero essere ipocriti e insinceri, come le « frasi a doppio fondo » usate del Barnabita nella recensione ai suoi « tenuissimi lavori », affermando d'esserne incapace, di non sentirseli congeniali. Padre Semeria, alla lettera del Benigni del 31 agosto deve aver risposto dopo una pausa di riflessione perché la controrisposta

(333) ID., *ib.*, pag. 95.

del monsignore, che ci documenta il cambiamento di spirito del Barnabita, è del 5 settembre (334).

Il 5 settembre mons. Benigni, rispondendo, ringrazia « sinceramente » il Barnabita per la « buona lettera » che gli ha fatto avere e « con piacere » aggiunge alcune altre riflessioni a quanto aveva scritto frettolosamente il 31 agosto. Anche lo spirito del Benigni si rivela profondamente cambiato: quanto egli aggiunge è tutto e solo un'accusa senza mezzi termini al Minocchi e una critica serrata alle pubblicazioni di costui che viene collocato col Murri tra « coloro che col loro contegno accendono non un sacro fuoco vivificatore ma demolitore, che sono dei demolitori sistematici e, in questo, veri tipi della rivoluzione che è in contraddizione essenziale con la Chiesa ». Il Benigni termina con una indiretta ma chiara offerta di scuse per non aver potuto separare, nelle sue critiche, l'articolo del Semeria da quello « famigerato » del Minocchi (335).

Che cosa conteneva la « buona lettera » di risposta del Semeria non arrivata fino a noi? Qualche concessione alle accuse del Benigni? Probabilmente. Chiarimenti soddisfacenti e riabilitanti? Certo: tanto è vero che il Benigni, nella sua seconda lettera, critica solo — e questo mi pare un comportamento corretto nient'affatto « fazioso » nei confronti del Barnabita — Murri e Minocchi. Ma, a mio parere, essa conteneva qualche cosa di più e di meglio, cioè uno spirito nuovo, non più burbanzoso come quello della prima lettera semeriana, spirito che ci viene confermato da una lettera contemporanea che il Barnabita scrive a Tommaso Gallarati Scotti. Si tenga presente che il Benigni, nelle critiche pubblicate su « La Voce », accusava Semeria di « trattare d'alto in basso » un certo clero e un certo laicato, e che nella sua seconda lettera chiama Murri e Minocchi rivoluzionari, « demolitori sistematici e veri tipi della rivoluzione »: ebbene, la condanna dell'altezzosità e della tendenza rivoluzionaria ritorna in una lettera del Semeria a Tommaso Gallarati Scotti. Il 23 ottobre sempre del 1903, confidandosi col suo « dolce amico » e anticipando alcuni aspetti della sua futura figura di « precursore », il Barnabita scrive riecheggiando le parole del Benigni, quasi le avesse fatte sue perché esse evidentemente avevano lasciato il segno sulla sua anima. Costui, a metà agosto, aveva criticato il modo altezzoso di Semeria di trattare « i *meschini* confratelli nel *sacerdozio*, negli *studi* e nel-

---

(334) ID., *ib.*, doc. 45, pag. 98 e segg.

(335) ID., *ib.*, pag. 100.

l'*azione*», alla fine di ottobre Semeria confessa: «Quando certe idee ci affulgono lucidissime dinanzi diventiamo indifferenti di chi non le accoglie, peggio di chi le contesta...», e dispone se stesso ed esorta gli amici ad usare una «mansueta dolcezza, ... specialmente con le persone vicine e care e venerabili» cioè i confratelli nel sacerdozio...; il Benigni aveva bollato Murri e Minocchi col marchio di «demolitori sistematici» e di rivoluzionari, e il Barnabita, che sembra voler condividere del Gallarati Scotti «l'anima sensibile, la tempra nervosa, la natura un po' ribelle e quindi imperiosa», evoca «i rivoluzionari» i quali «sono tutti autoritari» concludendo: «... altre volte, più giovane... sono stato intollerante..., e coll'età mi par d'essere divenuto più equanime e più largo nel comprendere, nel compatire, più fermo nella convinzione che solo la mansuetudine aiuta i progressi e i trionfi della carità» (336). Le assonanze anche verbali, non solo le coincidenze sostanziali e contenutistiche, sono evidenti; e non deve essere un caso che nello stesso 1903 il Barnabita curi la ristampa della sua famosa conferenza programmatica dal titolo *La carità della scienza e la scienza della carità*: probabilmente in lui stava già iniziando un lento provvidenziale passaggio, una «conversione» dalla scienza, che l'aveva reso intollerante e rivoluzionario, alla carità che lo rendeva soave.

Stando così le cose, mi è particolarmente gradito riconoscere al sempre vituperato mons. Benigni il merito d'aver fatto del bene al Barnabita inducendolo, con le sue critiche, ad un salutare esame di coscienza. Sono convinto d'essere stato preceduto in questo dallo stesso Barnabita, «anima sensibile» e sempre magnanimo con tutti, anche nell'umiltà dell'ascolto delle critiche del Benigni e della confessione a Tommaso Gallarati Scotti. Quanto più si conosce padre Semeria — e per ricostruirne genuinamente le vicende bisogna riviverne lo spirito — tanto più se ne rimane edificati. Ma per esaltarne «la solida e morale figura» non è necessario isolarla, come fa padre Pagano, su un generalizzato e indistinto sfondo cupo di faziosità e di bassezza culturale e morale degli altri. Il non saper cogliere, per un pregiudizio manicheo, gli eventuali meriti degli antisemeriani, riconosciuti invece dall'interessato, è controproducente: rende inverosimili certi monumenti espiatori, inaccettabili perché caricaturali.

---

(336) ID., *ib.*, pagg. 64-65. Anche padre Semeria si chiedeva: «Sono un po' rivoluzionario?...»: cfr. A. GENTILI, *Carteggio Von Hügel-Semeria* in *Barnabiti-Studi*, 5/1988, pag. 223.

Aggiungo alcune altre brevi osservazioni.

Ad esempio, padre Pagano non sceglie tra due diverse lezioni, quella del « presunto disprezzo », che troviamo nella lettera di padre Semeria al Benigni all'inizio della polemica (si tratta di un refuso?), e quella del « superbo disprezzo », ripetuta da quest'ultimo nella sua risposta, né conferma la variante con un (*sic*) (337). Forza i documenti quando pretende di qualificare la personalità del Benigni solo col di lui rifiuto, che ritiene « sintomatico d'un uomo e d'un metodo », frainteso fra l'altro, dell'invito ad « usare modi più cavallereschi » nelle polemiche, modi che (e questo va detto, perché non smentito nemmeno dal Barnabita) per il Benigni se riferiti a quelli usati precedentemente da padre Semeria nel recensire « tenuissimi lavori » del Benigni stesso, erano « a doppio fondo » cioè ipocriti o per lo meno non del tutto sinceri (338). Sempre lo *scriptor* travisa nell'introduzione, come dirò più avanti, il significato della frase proverbiale « la moltitudine degli alberi impedisce di vedere la selva », con la quale addirittura imputa calunniosamente al Benigni l'accusa di eresia nei confronti di padre Semeria (338 *bis*); si mostra incoerente nel giudicare la bibliografia semeriana raccolta da V. Colciago che dapprima gli sembra « attenta » e subito dopo « lacunosa » (339); si lascia tradire dal proto che a poche righe di distanza gli trasforma « misoneico » in « misonerio » (340); non è felice nelle citazioni dei testi, che varia e mutila (341).

Uno dei più frequenti delatori di padre Semeria presenti nel « Fondo Benigni », tra quelli che hanno un nome o che si firmano con uno pseudonimo, è il can. Bartolomeo Arecco o « Arsenio » (342). Figura di rilievo nel clero genovese di allora, ricordato come benemerito e « uomo sincero e leale » anche oggi, dal padre Pagano non viene bene individuato né ben trattato, confuso com'è con i « nemici » di Semeria di « bassa statura culturale » se non anche morale, nonostante che, laureato

---

(337) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit., pagg. 95-97.

(338) ID., *ib.*, pagg. 18 e 98.

(338 *bis*) ID., *ib.*, pagg. 19, 23.

(339) ID., *ib.*, pag. 95, nota 147; pag. 99, nota 155.

(340) ID., *ib.*, pag. 97, capoversi quarto e quinto.

(341) ID., *ib.*, pag. 96, nota 149: si legga «Perocché» al posto di «Perrocché» e «persuaso» al posto di «convinto»; nota 150, metto tra parentesi le omissioni dell'Editore: «... libri [che m'hai]...; predicazione [data]... d(i)ecina... d'arte [cioè piena]...».

(342) ID., *ib.*, docc. 46, 47, 48, 51, 57, 58, 60.

e docente, sia stato fondatore e direttore di scuole. Nei documenti del « Fondo Benigni » il nome del canonico genovese è collegato alcune volte con un « istituto » non meglio precisato. Di questo istituto padre Pagano, evidentemente senza accorgersene (gli era già capitato un incidente analogo a proposito della motivazione della bocciatura vaticana di Semeria a rettore di Moncalieri), dà due individuazioni diverse, indipendenti l'una dall'altra. Una prima volta, secondo lo *scriptor*, « l'Istituto nominato... è probabilmente quello *per la difesa del clero*, alla cui direzione partecipava lo stesso Arecco e forse, in qualche misura, anche il Benigni » (343); un'altra volta è « probabilmente l'Unione Donne Cattoliche di cui l'Arecco era assistente ecclesiastico » (344). Va da sé che nessuna delle due individuazioni è quella giusta. L'« Istituto » è una scuola, l'attuale « Istituto Arecco ». Denominato all'origine « Istituto Educativo Ligure » e nel 1886 affidato da un gruppo di laici ai Padri della Compagnia di Gesù, venne rilevato l'anno dopo, per l'allontanamento dei detti padri, e mantenuto in vita in forma privata per anni dal giovane sacerdote don Bartolomeo Arecco, che già vi insegnava. Costui. nel 1902, lo cedeva di nuovo ai Gesuiti essendo cambiate le condizioni ambientali, ma se ne riservava la direzione e gli imponeva il proprio nome (345). Anche oggi l'« Arecco » è uno dei più prestigiosi istituti di educazione cattolica attivi in Genova al quale, come al « Vittorino da Feltre » dei Barnabiti dove insegnava padre Semeria, si deve, al dire del card. Giuseppe Siri di v.m., la conservazione della fede in larghi strati della borghesia cittadina.

Ho già detto, confermandolo in nota, che padre Pagano in questa sezione è poco felice nelle citazioni dei testi. Dopo quelle che ho già segnalato, accenno a una citazione da L. Bedeschi, dove l'« interruzione del 1903 » dell'originale diventa l'« insurrezione del 1903 » e il « discorso conclusivo » diventa « discorso esclusivo » (346) e a una citazione da Semeria, dove « le speranze che non sarebbero maturate con la rapidità..., facili » diventano « le speranze che non sarebbero mutate con la rapidità..., facile » (347).

Un'altra identificazione poco chiara, per non dire un'altra

---

(343) ID., *ib.*, pag. 107, nota 180.

(344) ID., *ib.*, pag. 147, nota 325.

(345) G. RAFFO, *Cento anni (1886-1986)*, in « Arecco », 1-4/1986, 1/1987, pagine interne con numerazione propria.

(346) S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »*, cit., pag. 109, nota 186.

(347) ID., *ib.*, pag. 167, nota 400.

confusione, dovuta anch'essa alla fretta dell'Editore, è quella relativa alla « Scuola di religione per i maestri e le maestre della Tommaseo ». Padre Pagano, commentando la notizia data dai documenti, rimanda sempre alla « Scuola superiore di Religione », confondendo le due iniziative (348). La « Scuola superiore di Religione » (derisa dagli oppositori di Semeria come « Scuola di Religione superiore »...) venne fondata, come si sa, dal Nostro e dal padre Ghignoni nel 1897 e operò beneficamente anche se combattuta fino al 1908, nella sede del « Vittorino da Feltre » (cfr. V. COLCIAGO, *Note biografiche* cit., pag. 381); la seconda, nella quale il Barnabita insegnava solo pedagogia, iniziò la sua attività nel 1911, aveva sede in via Garibaldi e venne subito denunciata da un libello del Colletti (349).

---

(348) ID., *ib.*, pag. 118, nota 217; pag. 119, nota 220; pag. 149, nota 333.

(349) A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 70 e segg. testo e note e pagg. 366-369, testo e note. Aggiungo alcune sviste dell'Autore e del proto: pag. 93, nota 143: il Semeria chiarisce l'incidente « Tolstoi » con un articolo su « L'Osservatore Romano » del 29 o del 30 agosto (cfr. V. COLCIAGO, *Note bibliografiche* cit., pag. 426)? pag. 94, riga 10: leggasi «... file ...» al posto di «... fila ...»; *ib.*, riga 5: S. PAGANO, *Il fondo*... è pubblicato nel 1990 o nel 1989 (cfr. pag. 18)?; *ib.*, riga 25, il vol. del « *Diz... mov. catt.* » è il II non il I; pag. 95, nota 147: si dice « è assente nella ... » o « assente dalla ... »? pag. 96, alla riga 21 si legge «... mantenuto ...», nella nota 149 si legge «... mantenuta ...»; *ib.*, ultima riga del testo si trova « Suenkiewicz »; *ib.*, nota 150: « Henryk Sienkiewicz » è indicizzato « Sienkiewicz E. »; nella fonte citata da padre Pagano, G. SEMERIA, *Lettere* cit., a cura di C. MARCORA, si legge: « Sien Kiewicz »; pag. 97, nota 152: il nome esatto di Taine è « Hippolyte Adolphe ... », non « Hyppolite ... »; e probabilmente l'opera di lui di cui s'avvaleva il Benigni « nella propedeutica della storia ecclesiastica » non potrebbe essere l'*Essais de critique et d'histoire* piuttosto che *Les origines*...?; pag. 100, nota 156: si dovrebbero spiegare « gli articoli e i trafiletti della *Voce* contro Minocchi », invece si illustrano « le prese di posizione... riservate alle posizioni semeriane » e di esse si cita solo quella del 1898, di cinque anni prima e che per di più non è una critica ma « un ampio sunto » d'una conferenza del Barnabita; pag. 101: la cattedra di « pedagogia e morale » del testo, diventa « cattedra di pedagogia morale » nella nota 161, mentre era in realtà cattedra di « Pedagogia e Filosofia morale » (S. ACCAME, *Dal carteggio* cit., pag. 54; l'intitolazione è errata anche in A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 148); pag. 102, nota 165 si legga: « Arecco aveva svelato » non «... svelerà » trattandosi di una lettera precedente; pag. 105, dopo la firma « Arsenio », manca l'indicazione della nota 174); *ib.*, nota 172, si legga: « Adriano Tilgher » e non «... Tigher »; pag. 106, riga 12, si legga, evidentemente, «... sua conversione ...» al posto di «... viva conversione ...»; *ib.*, nella penultima riga del testo non si spiegano « *cinquantesimo* » (dell'Unità d'Italia!) né « *monumento* » (quello dei « Mille » a Quarto, di E. Baroni, inaugurato per l'appunto nel 1911); pag. 108, nota 181, si legga: «... richiesta al Benigni ...» al posto di «... richiesta dal Benigni ...»; pag. 112, terz'ultima riga, si legga: «... le reprimende ...» al posto di «... le reprimenda ...»; pag. 119, testo del doc. 51 e nota 219: si tratta di « Boracchia » o di « Borachia »? ora a La Spezia c'è un'illustre famiglia « Borachia »; pag. 121, doc. 52 circa la metà si legga « oltre » al posto di « oltra »; pag. 124, ultima riga del testo: si tratta di « breviario » o di « rosario » (« ripetere... centinaia di volte... l'Ave

Non capisco infine come padre Pagano possa scrivere (pag. 111, nota 192): « Paolo Cappa... nel 1919 fu eletto deputato nelle liste del Partito Popolare al quale aveva aderito fin dall'Aventino », quando tutti sanno che « l'Aventino » è del 1924! Non capisco nemmeno come faccia nascere « L'Azione » nel « luglio del 1910 » quando cita A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI (*Il caso* cit., pag. 204, nota 466, pagg. 461-462, nota 9), che l'attribuiscono all'« autunno del 1911 » (*ib.*, nota 194).

* * *

La quinta sezione documentaria si compone di due atti soltanto, rispettivamente del 1909 e del 1912, di cui ho già parlato. Il sottocapitolo corrispondente dell'introduzione è intitolato *Pio X, Giovanni Semeria e Arturo Colletti: due documenti significativi.* Accanto alle solite sviste del proto (350), sia nell'introduzione sia nell'edizione documentaria, trovo alcune inesattezze cronologiche e di giudizio che vanno segnalate e corrette.

Maria ...»)? pag. 126, nota 245, si legga: « S. Fruttuoso » al posto di « S. Fruttoso », e poi: se Giacomo Righetti è già chiamato parroco nel testo, che è del 1912, perché nella nota 245 si dice che « fu prevosto... fra il 1916 e il 1929...»? pag. 132, riga 7, leggasi « *Lorette* » al posto di « *Lorethe* »; *ib.*, riga 14, si legga « affatto » al posto di « affato »; pag. 142, nota 308, leggasi «... 25 novembre 1912 ...» al posto di «... 1812 »; pag. 143, nota 312, leggasi: «... conferimento ... a ...» al posto di «... conseguimento ... a ...»; pag. 144, nota 316: il rimando alla nota 174, la quale a sua volta rimanda alla nota 164, non significa nulla, perché quest'ultima nota spiega lo pseudonimo « Arsenio » e non il periodico semeriano « L'Azione »; *ib.*, nota 317: la lettera di padre Semeria è pubblicata fin dal 1932 (cfr. A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 204, nota 467); pag. 145, nota 320, si corregga « di[s]ciplinare »; pag. 146, riga 4, leggasi: «... È soprattutto con il confessionale ...», al posto di «... È soprattutto il confessionale ...»; pag. 147, nota 323, leggasi: «... *anthropology* ...»; pag. 148, nota 329: il rimando alla nota 188 è inutile, perché non vi si parla né dell'« Azione » né della « protesta pro S[emeria]: il rimando doveva essere fatto alla nota 317, pag. 144; pag. 149, nota 333: « Vaporiti » non c'è nell'*Indice*: non sarà « Saporiti » da aggiungersi nell'*Indice*? pag. 150, la data « 20 novembre 1913 » si corregga in «... 1912 »; pag. 153, doc. 64, leggasi: « *La... Flandre* »; pag. 155, nota 358: « Pratoligure » non sarà « Pietraligure »? pag. 158, nota 372: « *Corrispondenza Gambaro-Houtin* » (cfr. anche pag. 61, nota 73) è la stessa cosa del *Carteggio Gambaro-Houtin* di pag. 172, nota 416? pag. 164, righe 5 e 8: «... dei Trust ...» o «... del Trust ...»? pag. 167, apparato critico del doc. 76: se è firmato « Damiani », come può essere un « manoscritto anonimo »? pag. 170, nota 411, è edito quello che ne è rimasto o, almeno, quanto ne è stato ritrovato finora, in A. BOLDORINI, *Padre Semeria, « brebis galeuse »*, « Renovatio », 3/1988, pag. 488 e segg.

(350) Per alcune, cfr. più avanti. Anticipo: pag. 171, nota 413, si legge « parrochhia » ...; pag. 172, nota 416, si legge « *rewiew* » per « *review* »; ib. il *Carteggio Gambaro-Houtin* è lo stesso che la *Corrispondenza Gambaro-Houtin*? Cfr. nota precedente.

Specificare, per creare un'ambientazione cronologica, che nel luglio del 1909 padre Semeria stava « meditando la lettera *Circolare* dell'episcopato... che... Ludovico Gavotti gli aveva fatto pervenire nel marzo di quest'anno, ..., ed era in procinto di partire per la Calabria... » (351), in una vita attiva e movimentata come quella del Barnabita, non ha senso. Nel luglio costui non meditava più la lettera dei vescovi piemontesi, perché vi aveva già risposto con molto impegno nel maggio precedente (352): caso mai ne stava aspettando la risposta, che mons. Gavotti gli farà pervenire solo alla fine di dicembre (353)! Nel luglio padre Semeria non era proprio in procinto di partire per la Calabria, perché in Calabria ci andrà solo in settembre (354). Questa genericità d'ambientazione cronologica mi richiama la precedente del 1907, che ho già segnalato all'inizio della terza sezione, nella quale padre Pagano fa intraprendere a padre Semeria in giugno un viaggio, « il ben noto viaggio calabrese », che si sarebbe effettuato in ottobre... (355).

Nell'apparato critico della lettera diretta dal Piastrelli al Federici, padre Pagano ipotizza che don Colletti facesse parte del « Sodalizio Piano » e che trasmettesse al papa la copia della lettera intercettata tramite mons. Benigni. Non mi sembra probabile né la prima né la seconda ipotesi. Le prime documentazioni dell'attività del *Sodalitium Pianum* sono dell'autunno del 1909 (356); anche quelle antisemeriane, spedite da Genova da don Arecco, sono della fine di ottobre (357); mentre l'antisemerianesimo del Colletti era già noto ed autonomo. Il Colletti, quando manda le sue delazioni al Benigni, nel 1912, non usa né pseudonimi, a differenza dell'Arecco e di don Boccardo (358), né un frasario particolare da cospiratore o affettuoso da amico: non chiama mai il Benigni « Caro cugino » ma sempre « Illustrissimo e Reverendissimo Monsignore », né si firma mai « cugino » ma sempre « della S.V. ill.ma e rev.ma dev.mo servo

---

(351) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit., pag. 173, nota 421.

(352) A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 232 e segg.

(353) IDD., *ib.*, pag. 243 e segg.

(354) IDD., *ib.*, pag. 139.

(355) Cfr. più indietro, nota 137.

(356) L. Bedeschi dice: « Il Sodalizio Piano, associazione segreta di spionaggio secondo la definizione del card. Gasparri, compare ai primi giorni di novembre 1909... »: *Un episodio* cit., pag. 271, nota 61.

(357) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit., pag. 100.

(358) ID., *ib.*, doc. 53, 61, 63 (giugno-novembre 1912). Il can. Arecco si firmava « Arsenio » (doc. 46, pag. 102, nota 164), e don Boccardo « Giordo » (pag. 102, nota 165) o « Damiani », doc. 76.

P. Arturo Colletti » (359). Stupisce che nel 1909 l'occhiuto eventuale emissario del Sodalizio Piano don Colletti ignorasse l'esistenza, accanto al Fracassini, del di lui noto *alter ego* Luigi Piastrelli, e sbagliasse grossolanamente nel trascriverne il nome, « Luigi Licastrelli ».

Nella stessa nota critica premessa alla lettera diretta al Federici e intercettata dal Colletti, padre Pagano commenta una rievocazione del Piastrelli stesso, che scrive: « Mi stavo già occupando dell'organizzazione di essa... quando una mia lettera inviata tra il 1908-1909 al P. Federici... fu intercettata... ». Il commento dell'Editore riguarda l'espressione « organizzazione di essa », che sarebbe « organizzazione di [una collana di opuscoli sui temi poi discussi al Convegno di Molveno] ». Gli « opuscoli » sono i *tracts*, suggeriti anche dal Barnabita nell'agosto del 1907: se la lettera al Federici il Piastrelli dice d'averla spedita « nel 1908-1909 » (noi sappiamo che lo fu nel « 1909 »), come si può affermare che in tale data il Piastrelli stesse organizzando opuscoli « sui temi *poi* discussi al Convegno... », che si era già svolto nell'agosto del 1907? Il « poi discussi » va corretto in « prima discussi ». Per la fretta, già un'altra volta, a proposito di padre Pica, padre Pagano aveva confuso un « poi » con un « prima » (360).

Il sottocapitolo dell'introduzione impone altre osservazioni.

Padre Pagano imputa a mons. Benigni l'accusa d'eresia nei confronti di padre Semeria. Mons. Benigni, « che era certo ascoltato da Pio X » — dice lo *scriptor* — « non soltanto aveva modo di far giungere agli orecchi del papa che Semeria era uno dei principali e più pericolosi capi occulti della setta modernista » ma che « era senz'altro un eretico, macchiato dell'eresia modernista fin da giovane, come rivelano i suoi scritti; un eretico... abile, astuto, coperto, che in altri tempi si sarebbe detto *nicodemita* »; che era « eretico e che eretico restava ». A sostegno dell'accusa padre Pagano riporta una frase del Benigni: « *la moltitudine degli alberi impedisce di vedere la selva* degli errori propugnati come verità » dal Barnabita (361).

L'eresia è una colpa grave, non sarebbe il caso di ricordarlo; l'accusa di eresia è un'accusa grave. E se l'imputazione dell'accusa di eresia fosse una calunnia?

Mons. Benigni non ha mai accusato il Barnabita di essere

(359) ID., *ib.*, pagg. 138, 150, 152.

(360) Cfr. più indietro, nota 89.

(361) ID., *ib.*, pag. 23.

eretico, se si sta ai documenti editi e citati da padre Pagano. Lo accusa, questo sì, di « superbo disprezzo » o più esattamente di « trattare d'alto in basso » un certo clero e un certo laicato cattolico poco zelante, poco istruito e poco attivo; lo accusa di essere, nella scuola di questo « disprezzo », il terzo maestro, l'« abile » dopo il Murri « maestro tortuoso » e il Minocchi « maestro avventato »; lo accusa di essere « deleterio », specialmente per il giovane clero, nella condanna sistematica della tradizione (teologica e filosofica) e nella smania di rimodernare tutto e subito; lo accusa di essere impaziente e intemperante, di fare più male dei « misoneici », i nemici di ogni novità, refrattari per principio ad ogni sia pur necessaria riforma della Chiesa. Ma non l'accusa mai di eresia. Le accuse suddette, poi, di impazienza, di intemperanza, ..., si leggono solo nella prima lettera del Benigni; la seconda, che viene dopo la « lettera buona » del Barnabita, come ho detto, è tutta e solo contro il Minocchi. E ho già osservato che il comportamento del Benigni nei riguardi di padre Semeria, contrariamente a quanto afferma l'Editore, è tutt'altro che « fazioso ». La prova che il monsignore porta a sostegno delle accuse, perché si tratta di una prova sola, è desunta da *Il primo sangue cristiano*, pubblicato dal Semeria nel 1901, e dimostra solo la tendenza abituale del Barnabita, il suo « sistema assai abile di esporre degli acattolici soprattutto il lato forte e dei nostri il debole », cioè il già ricordato « superbo disprezzo » verso un certo clero e verso un certo laicato cattolico. Non l'eresia. E mi viene in mente che Semeria si permise di ricordare a mons. Gavotti, nel 1909, che « l'esattezza è sempre una virtù e una virtù più doverosa quando si accusa una persona, e la si accusa in modo che ne può venire, anzi senz'altro ne viene alla persona medesima un gravissimo danno » (362) (« ha già tante colpe mons. Benigni! », direi, adattando una frase del Barnabita equanime, caritatevole perché giusto). Tanto più che padre Pagano, per sostenere la sua imputazione al Benigni dell'accusa di eresia, stravolge più d'una volta il senso delle parole del Benigni stesso. Costui adopera la frase « la moltitudine degli alberi impedisce di vedere la selva » non per qualificare il modernismo del Barnabita come « modernismo *gentile* e dai toni accattivanti, dal *carattere sentimentale* e di vaga religiosità (363)... tanto più pernicioso in quanto sfuggente, velato di misticismo, refrattario alla lotta aperta, insinuante ed allusivo, che poneva le premesse di una

(362) A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 233.

(363) S. PAGANO, *Il « Caso Semeria »* cit., pag. 18; a pag. 108 si legge «... sentimentale di vaga ...».

profonda *rivoluzione* in seno al cattolicesimo senza giungere a rivelare i propri programmi...» (364), e men che meno per significare la moltitudine degli « errori [da Semeria] propugnati come verità » (365), ma unicamente per dire che gli esempi di « superbo disprezzo » o di altezzosità, presenti nelle opere semeriane, sono tanti da svelare un metodo e un sistema, uno spirito e un atteggiamento abituale. Affermare poi che il Semeria, « eretico abile, astuto e coperto » secondo il Benigni, sia ciò che « in altri tempi si sarebbe detto *nicodemita* », è improprio. Oggi forse e per estensione, cioè ammesso che abbia davvero simulato o nascosto le sue idee religiose, il Nostro si potrebbe chiamare « nicodemita », « in altri tempi », come vorrebbe l'Editore, proprio no: nel secolo XVI in particolare, il secolo dei nicodemiti, il termine aveva un significato ben preciso, di « colui che, passato alla Riforma, dissimulava le proprie idee protestantiche e fingeva ossequio al cattolicesimo ». Non è il caso del Barnabita il quale — senza voler radicalizzare il discorso né dargli un'importanza che non ha — escludeva decisamente che le scelte sue e quelle che consigliava ai suoi discepoli potessero essere confuse con quelle dei protestanti (365 *bis*). Piuttosto, Papini avrebbe chiamato « nicodemiano » il Barnabita perché « pavido, timoroso, eccessivamente guardingo »: e avrebbe avuto ragione, considerate le precauzioni che il Nostro prendeva per impedire l'ispezione della sua corrispondenza in partenza e in arrivo.

Quello sopra citato non è l'unico esempio di stravolgimento delle citazioni altrui operato dallo *scriptor*. Ad un certo momento padre Pagano ipotizza un inescogitabile interesse da parte di Blondel per don Arturo Colletti, facendo dire a L. Bedeschi del tutto innocente (basta leggere con un po' di attenzione...): « Colui che Blondel sembra definisse *un Ercole da fiera nei suoi esercizi da bestia...* » (366). Ve lo immaginate l'autore de *L'Action* interessarsi a « un libellista volgare e presuntuoso, indegno della veste che indossava » (367) come il Colletti e spendere per lui un giudizio così pesante? Infatti L. Bedeschi scrive: «... i gesuiti danno credito a un simile personaggio, che Blondel *avrebbe definito* [la sottolineatura è mia] *un Ercole* ...».

---

(364) ID., *ib.*, pag. 19.

(365) ID., *ib.*, pag. 23.

(365 *bis*) Cfr. più avanti: padre Zoja nel 1906 consigliava a padre Semeria di « sentire di più cattolicamente e non protestanticamente »: A. GENTILI - A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pagg. 113-114.

(366) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit., pag. 22.

(367) ID., *ib.*, pag. 149, nota 333.

Alla fine della sua introduzione, in una specie di conclusione generale, padre Pagano prende alla lettera un paragone casuale tra padre Semeria e Martin Lutero istituito senza impegno dal Fogazzaro in un biglietto familiare del 1899 (368). Lo vuole approfondire e confermare dal punto di vista religioso per potersi permettere una frase ad effetto ma, ignorando quanto poteva pensare il Barnabita sul riformatore tedesco, frettolosamente, è il caso di dirlo, salta a piè pari un secolo di storia. Il futuro autore de *Il Santo*, che tanti guai procurerà al Barnabita, nel 1899 aveva sentito dire che padre Semeria, « fisicamente parlando, rassomigliava al Savonarola ». Il paragone, e a ragione, non gli era piaciuto, per cui l'aveva corretto, sempre dal punto di vista fisico, con un richiamo a Martin Lutero, e l'aveva completato, dal punto di vista religioso, con un accenno spirituale che approfondito rivela tutta la sua vacua inopportunità. Al Fogazzaro, che doveva avere in mente l'appesantito ex-agostiniano di Cranach da una parte e, dall'altra, l'ascetico domenicano di fra Bartolomeo, l'allora solo ancora trentaduenne Barnabita — che già poteva lasciar divinare fisicamente quello che sarebbe diventato, cioè quello che mons. Lacroix descriverà come *une figure puissante, énorme, ... d'un maçon ou d'un terrassier italien* » (369), e che più tardi lui stesso provocatoriamente ostenterà per smentire l'insinuazione di essere la... « ninfa Egeria » del gen. Cadorna — sembrava « aver più del Lutero » che del Savonarola. Accortosi della peregrinità del paragone, il Fogazzaro integrava o meglio cercava di far dimenticare l'analogia fisica con un'intuizione e un presagio di natura spirituale e religiosa e, costatato che « è un uomo pieno di Dio », affermava « che il Semeria farà [forse] stupire il mondo con gli ardimenti suoi, ma non sarà mai Lutero ». Padre Pagano, nella sua citazione anche mutila, approfondisce il confronto del Fogazzaro e si avventura impensatamente nella specificazione delle analogie spirituali e delle differenze religiose che intercorrerebbero fra Semeria e Lutero...

A mio parere è un paragone improponibile: *sunt certi fines* che non vanno mai superati, ci sono proporzioni che vanno sempre rispettate. Oltre un paragone... epidermico, dal punto di vista fisico per l'appunto, se proprio se ne vuole fare uno, tra Lutero e il Servo di Dio Padre Giovanni Semeria non si può andare (come a proposito di tanti altri santi dalla stessa *figure énorme* del Barnabita...: e non occorre esemplificare).

(368) ID., *ib.*, pag. 25.

(369) M. GUASCO, *Lacroix* cit., pag. 236.

Padre Pagano dice che «con il monaco di Erfurt il Semeria ebbe in comune il senso vivo di Dio, della sua santità, dell'urgenza della predicazione, della salvezza; dall'eretico di Wittenberg differiva invece per la sua indefettibile fedeltà alla Chiesa, nel cui seno intese sempre restare anche quando uomini di Chiesa fecero di tutto per gettarlo fuori». A parte il solito giudizio manicheo sugli «uomini di Chiesa» (anche san Pio X e il beato Orione? anche Benedetto XV?...), nemici giurati di padre Semeria che, secondo padre Pagano, avrebbero fatto addirittura «di tutto per gettarlo fuori» della Chiesa, «nemici» controbilanciati da «amici» quali Buonaiuti e Minocchi, Murri, ..., è possibile che le cose stessero così, cioè che padre Semeria e Martin Lutero abbiano davvero condiviso lo stesso «senso vivo di Dio, ..., la stessa urgenza della predicazione, della salvezza»? No, lo escludo. Padre Semeria non si sarebbe mai sentito né lusingato dal paragone né soddisfatto delle distinzioni; sembra che non amasse confrontarsi né essere confrontato: quando durante l'esilio lo vollero paragonare a Leone Tolstoi, che non era proprio un Martin Lutero..., reagì con una decisione sorprendente... (370). I limiti, anche i suoi, padre Semeria li conosceva molto bene, non solo, ma certi maestri o anche solo certi compagni non li avrebbe mai accettati. Semeria era consapevole e forte solo della sua missione-vocazione di precursore-profeta cristiano tradizionale. Voglio tentare una breve ricostruzione del pensiero semeriano su Lutero e il protestantesimo in genere, non tanto per verificare il paragone superficiale, epidermico perché fisico e quindi *négligeable* di Fogazzaro, quanto per avviare su basi concrete, per chi lo volesse proseguire, un discorso in merito a questo aspetto del «semerianesimo». In caso contrario, cioè qualora si avanzassero ipotesi di analogie e di differenze tra i due indipendentemente dal pensiero specifico del Barnabita, si perderebbe del tempo.

Padre Semeria, anche se per accenni, espresse chiaramente e giustificò il suo giudizio severo e negativo su Lutero e sui Protestanti, sia pure con atteggiamento «ecumenico» da precursore: egli non concesse nulla a Lutero e ai Protestanti, qualcosa imputò ai cattolici. Egli condanna Lutero perché rivoluzionario deleterio e rovinoso: lo condanna per la sua concezione o, se si vuole, per il suo «senso di Dio» e per la sua condotta

---

(370) A. BOLDORINI, *Padre Semeria «brebis galeuse»* guerrafondaio toltoiano: «Renovatio», 1/1988, pag. 123: «A. Novelli non metta più il Brusadelli con Tolstoi neanche *per transeunam*. Certi accomppiamenti, il N. lo sa, possono riescire pericolosi».

riprovevole, per il suo travisamento di Gesù e del Vangelo e per il suo ricorso al potere laico, per il suo « scolasticismo e canonismo » non diverso da quello « curiale », per la sua negazione della libertà umana e per la sua concezione della salvezza che lo portò a negazioni radicali, ... Padre Semeria sognò l'ecumenismo ma volle che da parte cattolica esso consistesse nell'umile confessione dei propri torti e nella riabilitazione delle vittime dell'Inquisizione, mentre ai protestanti chiedeva il « ritorno » al Vangelo com'era vissuto nella Chiesa cattolica prima della Riforma, cioè la sconfessione delle novità, di quanto di « meno retto » c'era in loro (concezione classica e tradizionale dell'ecumenismo come « ritorno »). Nei discorsi su Lutero e sui Protestanti padre Semeria è col Vangelo, la Chiesa, la santità cattolica. Si tratta di soli accenni, ho detto, ma numerosi ed espliciti: talvolta essi contraddicono alla lettera le affermazioni del nostro Editore. Fondamentali per la spiritualità semeriana erano la figura e la santità di san Francesco: il Poverello di Assisi fu oggetto di meditazioni, di studi, di scritti e di imitazione da parte di padre Semeria per oltre un trentennio, la seconda metà della sua vita. Nella figura cattolica e nella santità evangelica di san Francesco, più che in un momento e in un fatto particolare, va ricercato il *kairòs* del Barnabita. Nel 1913, dall'esilio belga, parlando de *Il ritorno di san Francesco* in occasione d'uno studio in proposito dell'« ebreo » Luigi Luzzatti, in un breve articolo da me pubblicato qualche anno fa (371), padre Semeria difende gelosamente la cattolicità del Santo Serafico, forte anche dell'interpretazione del « calvinista » Paolo Sabatier, contro i tentativi di quelli che avrebbero voluto contrapporlo alla Chiesa. Il richiamo al protestante Paul Sabatier gli suggerisce il confronto « san Francesco-Lutero », solo apparentemente anacronistico perché, per il Barnabita, san Francesco è il cristianesimo cattolico, è la Chiesa perenne, è l'*alter ego*, l'« anima affine all'anima di Gesù », contrariamente a Lutero che aveva un'anima diversa. Ecco le sue parole: « Francesco aveva *riscoperto* il Vangelo, lo aveva letto con occhio semplice e puro, vi si era avvicinato con un'anima affine all'anima di Gesù. Il lettore era l'autore redivivo. Lutero poi volle esserlo e non lo fu. Lutero non aveva l'anima di Gesù, non aveva la semplicità aurea cristiana. Era un'anima di scolastico e di canonista lui pure; un'altra scolastica e un altro canonismo, ma scolastica e canonismo sempre. Lutero riuscì a un sistema dove si discuteva del libero arbitrio e si sottilizzava sulla predestinazione, tutte cose oltre il vero Vangelo personale di Ge-

---

(371) ID., *ib.*, « Renovatio », 3/1987, pagg. 411 e segg.

sù. E fu anticattolico. La Chiesa, la massa fiutò un nuovo Gesù, *un altro*, e reagì. Alcuni, parecchi seguirono per antipatia allo scolasticismo, al canonicismo (*sic*) curiale, malamente da essi identificato colla Chiesa...». Il richiamo al Vangelo per Semeria non vuol dire condivisione del principio della *sola scriptura*: « Protestanti?! — E quando diciamo il Vangelo, intendiamo il Vangelo; ma non perciò ci crediamo protestanti o sentiamo il bisogno di diventarlo »: è un'affermazione che padre Semeria mette in bocca ai giovani democristiani nel programma, *Christiana iuventus*, che stila per loro nei primi anni del '900 (372). Ai Protestanti egli suggerisce un ritorno « al Vangelo vissuto per secoli e secoli dalla grande società cristiana » anteriore alla Riforma. Il vero Cristianesimo, per il Barnabita, è il Cattolicesimo della tradizione italiana, non il Cristianesimo della ribellione germanica e nemmeno quello del dispotismo Austro-Ispano; è il Cattolicesimo dei santi italiani, di san Benedetto e di san Francesco, di santa Caterina e del beato Angelico, di san Tommaso e del Savonarola, di san Filippo Neri, ..., non quello della « Germania del secolo XVI che. per essere cristiana, sente il bisogno di respingere il Cattolicesimo », non quello di quei « Tedeschi che, uomini d'un pezzo nel senso piccolo della parola, rigidi e tozzi, per essere liberi sentono il bisogno di dichiararsi ribelli », e nemmeno quello di Carlo V, dispotico e reazionario, nel quale, « per essere obbedienti si accenna a diventare schiavi... ». La tradizione cattolica non è né Lutero né Torquemada; essa si chiama anche Dante Alighieri, « più libero dello stesso Lutero nel giudizio e nella condanna dei vili, non ribelle come lui all'istituto »; essa è tradizione di pace serena e di civiltà romana (sono le fisionomie spirituali dei Santi cattolici italiani...), di umanità magnanima e di genialità poetica, d'amore fervido a tutte le creature e di legge elevata dall'amore che saggiamente l'interpreta a principio di libertà; è tradizione di amore alla Chiesa che non fa velo alla mente per vedere né groppo alla gola per dire a tempo e luogo i suoi mali e le sue piaghe; essa è tradizione di amore al Papa come ad un padre, non di soggezione ipocrita e di interessata cortigianeria, è la tradizione dei liberi figli di Dio « né schiavi né ribelli » (373).

Lutero e Semeria hanno lo stesso « senso di Dio »? Ma se per il Barnabita il Dio di Lutero è un despota! « Lutero — dice — quando prospettò i rapporti tra Dio e l'uomo, affermò così vivacemente i diritti divini, la divina iniziativa, la divina

(372) ID., *ib.*, pagg. 407-408.

(373) ID., *ib.*, pagg. 408-410.

energia da negare esplicitamente la umana libertà. Parve a Lutero glorioso per Dio il dargli schiavo in mano il libero arbitrio umano...» (374). Il « senso vivo di Dio, della sua santità » in Lutero — rendo più esplicito quanto dice in altra maniera il Barnabita — fu un'ebbrezza e un'eresia: fu « un'ebbrezza fanatica di esaltazione divina la quale spiega, per sua parte, il progresso della Riforma anche in anime e in popolazioni tutt'altro che irreligiose, ...; fu un'eresia nell'espressa negazione della libertà umana » (375). Lutero « sente l'urgenza della predicazione »? Ma se per il Barnabita « Lutero, malgrado alcuni aspetti severi della sua dottrina, malgrado certi suoi atteggiamenti iniziali di protesta contro la corruzione chiesastica dei tempi, indulge fino alla rilassatezza alle passioni umane, alterna la Bibbia e la birra, le discussioni gravi fino alla noia e le conversazioni amene fino alla frivolezza »! (376) Lutero sente « l'urgenza della salvezza »? Ma se... E lascio ancora parlare il Barnabita. Padre Semeria, mentre espone la teologia del Purgatorio di santa Caterina Fieschi Adorno, richiama quella di Lutero: il confronto è particolarmente legittimo e giustificato dalla contemporaneità di «Caterineta Serafina» col compagno di Caterina von Bora. Padre Semeria ammette che « il problema della sua salute » sia stato ossessionante per Lutero, siano veri o non veri « i travestimenti » coi quali in un secondo momento della sua vita egli « coprì fatti reali della prima ». Però, chiarisce il Barnabita, Lutero non si accontentò « di una speranza della salute, e qui fu l'ossessione, ne volle la certezza; e ognuno sa come, risoluto di trovarla, Lutero fu spinto alla sua dottrina della fede o piuttosto della fiducia giustificatrice. L'anima ... è tormentata dalla preoccupazione della salute, preoccupazione che, in questa forma tormentosa, è manifestazione egoistica; e che appunto perché tale, tormentosa, egoistica, ci spieghiamo come sia stata moralmente rovinosa ». Circa l'« urgenza della salvezza » dell'anima padre Semeria va d'accordo con la teologia del Purgatorio della Mistica genovese, teologia che per lui « è una cantica d'amore degna di stare a riscontro della cantica dantesca..., amore che ella [santa Caterina Fieschi Adorno] vede riflesso perfino in quello che si direbbe luogo di tal

(374) G. SEMERIA, *Francesco Suarez. In margine alla storia della filosofia*, in *Saggi... clandestini* cit., I, pag. 170.

(375) ID., *ib.*, pag. 170; ID., *Un pioniere del nazionalismo*, II, pag. 142.

(376) G. SEMERIA, *Pascal e il pensiero moderno*, in *Saggi... clandestini* cit., I, pag. 211; in *Scienza e fede* padre Semeria « smaschera la presunta fede degli uomini *moralmente* detestabili »: cfr. A. GENTILI. *Carteggio Von Hügel* cit., pag. 223.

luce intieramente muto. *La dolce bontà di Dio, ... spande il raggio della sua misericordia ancora nell'Inferno* » (377). L'urgenza semeriana della salvezza, anche della salvezza di Gaetano Negri, basata sull'« espiazione e la misericordia », non è luterana (378).

Semeria condanna Lutero che dalla « critica alla dottrina sul Purgatorio prese le mosse per le sue negazioni radicali, le sue ricostruzioni malferme, ... »; condanna Lutero perché « rivoluzionario », perché « la sua riforma fu rivoluzionaria e per questo capo disastrosa... » perché Lutero afferma il principio della *sola Scriptura*... (379).

Per Semeria l'ecumenismo verso i Protestanti è questo: «... Né parlando così noi disprezziamo i Protestanti: consci che gravi colpe latine provocarono la divisione del secolo XVI, noi speriamo in una ricostituzione della grande unità Cristiana. Ma non la aspettiamo da non so quale orgoglio Cattolico (cattolico di nome, ché l'orgoglio è pagano per natura), sibbene da una confessione umile e da una riparazione assidua dei nostri torti (emendiamo noi i nostri... e sarà tanto di fatto e di guadagnato) pubblici e privati. Perciò noi sogniamo di poter un giorno elevarlo noi il monumento a tutte le vittime della Inquisizione, monumento espiatorio..., senza che la confessione del torto di chi uccise suoni glorificazione di quanto fu meno retto nelle vittime ».

Che cosa ci può essere di analogo in tutto questo tra Lutero e padre Semeria? Dall'editore di fonti archivistiche si esige il massimo rigore diplomatico; allo storico è vietata l'approssimazione.

Il confronto Semeria-Lutero serve a padre Pagano per concludere il suo commento all'edizione dei documenti semeriani dell'Archivio Segreto Vaticano con l'applicazione al primo d'un giudizio del secondo su Hus, in un discorso sul modernismo che va chiarito.

Per il nostro *scriptor*, che ignora gli studi già citati di A. Gentili sui rapporti tra Von Hügel e Semeria e il « loro »

---

(377) G. SEMERIA, *Alla vigilia del Protestantesimo. Storia di una santa*, in *Saggi... clandestini* cit., I, pag. 136 e segg.

(378) A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pagg. 89-90, 432-433.

(379) G. SEMERIA, *Un pioniere* cit., pag. 142; *Alla vigilia* cit., pag. 145. Semeria condanna il ricorso di Lutero all'autorità laica; *Francesco Suarez* cit., pag. 179; ID., *Una pagina interessante di pensiero filosofico religioso del secolo XVIII*, in *Saggi... clandestini* cit., II, pag. 11.

modernismo, l'eresia modernistica è una « pretesa » della *Pascendi*: « Se il modernismo fu davvero un'eresia, come pretese a chiare lettere la *Pascendi*, e se per conseguenza coloro che condivisero gli ideali e gli scopi del movimento furono davvero eretici, almeno per quel che riguarda Giovanni Semeria verrebbe in mente il giudizio ... » (380). Anche se per « pretesa » s'intendesse la rivendicazione legittima e non piuttosto la rivendicazione ingiustificata di qualche cosa, per cui anche se si desse ragione alla *Pascendi* nella sua condanna, l'indeterminatezza dei termini usati, « modernismo » *sic et simpliciter*, « ideali e scopi del movimento...», non renderebbe giustizia al Barnabita e non permetterebbe l'applicazione a lui della frase di Lutero. Bisogna distinguere tra le varie forme di modernismo, come faceva già lo stesso padre Semeria, bisogna distinguere tra i vari ideali e i vari scopi d'un movimento per l'appunto multiplo e polimorfo. In particolare, bisogna distinguere tra « modernismo » e « semerianesimo ». Padre Semeria condannò il modernismo, quello « preteso » dalla *Pascendi* alla quale si sottomise, non si deve dimenticarlo: segno evidente che per lui esisteva l'eresia modernista. Le condanne semeriane del modernismo sono numerose e non sono limitate al periodo dell'esilio, come ho pubblicato a suo tempo ricordando i giudizi del Barnabita sul modernismo « equivoco morto, sepolto vivo » e sui « tanti torti che hanno già i modernisti », né al periodo delle « palinodie », dell'*Epilogo di una controversia*, del 1919, e di altre ritrattazioni. Esse sono contemporanee agli anni della repressione integrista e del giuramento antimodernistico. Nel settembre del 1910, in prossimità del giuramento voluto da san Pio X e mentre combatte il suo *Kulturkampf* coi superiori religiosi, chiedendo consiglio sul da farsi a padre Trinchero, padre Semeria premette inequivocabile: « ... Un punto chiarissimo è che noi dobbiamo ripudiare il modernismo, in quanto esso è, come tu dici benissimo, la tendenza a identificare la vita cristiana con un certo numero di quistioni e soluzioni storiche, critiche, filologiche, etc. In questo nessun dubbio e in qualunque circostanza dobbiamo dirlo ai nostri superiori ecclesiastici e al mondo » (381); nella stessa circostanza, in uno schema di dichiarazione pubblica da sottoporre ai superiori come professione di fede, afferma: « ... Noi condanniamo il modernismo in quanto è stato ed è tentativo di ridurre la nostra vita e fede

---

(380) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit., pag. 25. Dico «ignora» perché il *Carteggio Von Hügel* cit., in «Barnabiti-Studi» 5/1988, è finito di stampare nel marzo del 1990.

(381) A. GENTILI-A. ZAMBARBIERI, *Il caso* cit., pag. 263.

cattolica a un cumulo di quistioni storiche, critiche, filologiche, in una parola scientifiche. Convinti che il vero Cristianesimo è carità di Dio e dei fratelli, è esaltazione dell'umiltà, del sacrifizio compendiati nella Croce di Gesù Cristo, sforzo di vivere per le cose divine ed eterne..., quando si sostituisse a un Cristianesimo vivo di fede e d'amore un umanitarismo vago, indefinito, è il lato della lotta contro il modernismo a cui aderiamo con tutta l'anima» (382); col suo superiore generale padre Vigorelli, a metà ottobre 1910, è ancora più esplicito: «Grazie a questa fede [cattolica: fuori della quale per me ci sarebbe lo strazio dell'anima], mi sento lontanissimo dal modernismo filosofico che identifica la fede con sistemi e specie con certi sistemi (agnosticismo, ateismo etc.) e da quello di altri che riducono... la rigogliosa vita cattolica... a un vago umanitarismo sociale. Tutte queste forme di modernismo, che impoveriscono la religione e l'anima, col Papa sinceramente le condanno» (383); infine, nella lettera a Pio X, che gli permetterà di prestare il giuramento antimodernistico secondo coscienza, il Barnabita si accosta ancora maggiormente alla dottrina della *Pascendi* facendo proprie le distinzioni del modernismo (*qui plures agebat personas*) «preteso» dall'enciclica: «... non mi rincresce scindere nettamente la mia causa da quella del modernismo religioso, che fa svaporare i dogmi in una religiosità vaga, e del modernismo sociale che alla fratellanza sacra in Gesù Cristo, sostituisce un vaporoso umanitarismo laico...» (384) (ognun si accorge che «modernismo filosofico, religioso, sociale, ...» sono espressioni della *Pascendi*).

Nel 1913, dall'esilio, il Barnabita condannava i «modernisti» che defezionarono (gli «amici» Minocchi, Murri..., che gli vengono attribuiti): ci sono «troppi transfughi, ..., troppi impazienti. Siamo cristiani e latini, lavoriamo *fidenter*, ... lentamente, prudentemente, caritatevolmente». Nel 1914 condannava il modernismo in un confronto col giansenismo: «Il Modernismo fu ben definito un Pelagianesimo, una tendenza naturalistica, tendenza a concedere troppo alla natura e troppo poco a Dio e alla sua grazia» (A. GENTILI, *Carteggio Von Hügel* cit., pag. 207, nota 37). Il citato padre Gentili, studiando i rapporti tra il barone e il Barnabita, parla di modernismo «ortodosso» e di modernismo «eterodosso»; del resto, già «Il Rinnovamento», certamente *non inscio* padre Semeria, s'era posto l'inter-

---

(382) IDD., *ib.*, pagg. 264-265.

(383) IDD., *ib.*, pag. 280.

(384) IDD., *ib.*, pag. 314.

rogativo: *Ci sono due modernismi?* (vol. VI, pag. 402-403). Oggi qualcuno preferisce la distinzione tra « modernismo radicale e modernismo moderato » (L. BEDESCHI, *Il modernismo toscano* cit., pag. 164, nota 3).

C'è stato un modernismo eretico, non « preteso » ma smascherato dal magistero ecclesiastico e rifiutato dal Barnabita; ci furono modernisti eretici, che *sapevano* di quel modernismo filosofico, religioso, sociale. ... non condiviso dal padre Semeria, che « defezionarono » dalla Chiesa, che non parteciparono « al grande ritorno » e per i quali è dolce e doveroso per noi pregare con Pio XI: « Possa Dio essere più misericordioso di quel che a Noi non è consentito di essere... ».

Il « semerianesimo », che c'è stato, è un'altra cosa. Esso deve essere ancora affrontato espressamente ed approfondito: ma già fin d'ora è possibile per noi uscire dal generico e separarlo nettamente, su basi storiche, dal pensiero del Tyrrell e del Loisy o, per restare nell'ambito dell'edizione documentaria curata dal padre Pagano, dal pensiero e dagli atteggiamenti di certi suoi « amici » come il Buonaiuti e il Murri, il Minocchi e il Piastrelli autore anonimo della *Lettera a Pio X* e del *Giubileo di Pio X riformatore,* o anche semplicemente come l'Alfieri. Non è necessario — tanto non si potrebbe... — derubricare il modernismo, ritenendolo una pretesa della *Pascendi,* per salvare padre Semeria.

Comunque, il paragone istituito da Fogazzaro tra padre Semeria e Martin Lutero serve, come ho detto, a padre Pagano per applicare al Barnabita un giudizio di Lutero su Hus. Ed è in questa occasione che lo *scriptor,* indipendentemente dall'esattezza dell'applicazione, frettolosamente elimina un secolo di storia, facendo di Lutero un contemporaneo dell'autore del *Contra occultum adversarium* arso vivo nel 1415: «... almeno per quel che riguarda Giovanni Semeria — dice — verrebbe in mente il giudizio che espresse proprio Martin Lutero su Giovanni Huss appena questi fu condannato dal Concilio di Costanza, *mutatis mutandis,* s'intende: *Se quello è un eretico, non è ancora venuto sulla terra un vero cristiano* » (385).

Sempre per la deprecatissima fretta padre Pagano lascia che, nell'introduzione, il proto gli cambi « l'organizzazione di pochi amici... » in « organizzazione di pochi animi... » (386) e il

---

(385) S. PAGANO, *Il «Caso Semeria»* cit., pag. 25.

(386) ID., *ib.*, pagg. 21, 172.

« Se è costà gli facci... » in « Se è costì gli faccia... » (387), gli mutili il periodo al capoverso « La curia romana... » (388) e attribuisca a lui o addirittura a G. Levi della Vida « un'atleta » riferito a padre Semeria (389). Come ancora la fretta — più che l'indignazione contro A. Colletti, « il nemico per antonomasia di Semeria » —, lo fa incappare in un incredibile « egli » complemento oggetto: « Quando il fiume di ingiurie verbose che il Colletti alimentava con i suoi scritti oltrepassò gli argini della prudenza e della decenza, trascinando nel vortice egli stesso, non si trovò, neppure *in alto loco* chi gli porgesse una mano... » (390).

* * *

Explicit liber. Mi sono dilungato troppo? Un amico tempo fa mi rammentava il detto di Callimaco: *mega biblíon, mega kakón!* Può darsi... Ma il Servo di Dio padre Giovanni Semeria non merita maggior attenzione? Del resto sono convinto, con mons. Benigni, che *à quelque chose malheur est bon!* Non tutto il male, anche l'eccessiva lunghezza d'una recensione, viene per nuocere!

Comunque *explicit liber.* E anch'io ritengo che sia un bene per tutti. Certamente per me, che alla fine di questo « increscioso uffizio » mi sento stanco, e triste.

Mentre rinnovo all'Autore l'invito ad un maggior rigore e lo ringrazio d'avermi offerto l'occasione di sollevare un poco il velo sul cuore di padre Semeria, là dove « il cuore è più cuore », svelato finora solo al suo « dolce amico Tommasino », per me prego che, se non proprio l'animo e presto, almeno la mano, *manus scriptoris* e subito *careat gravitate doloris*!

ALBERTO BOLDORINI

---

(387) ID., *ib.*, pagg. 21, 173.

(388) ID., *ib.*, pag. 22.

(389) ID., *ib.*, pag. 24.

(390) ID., *ib.*, pag. 22. Aggiungo alcune sviste che trovo nell'*Indice*: non vi leggo « Contromastro » (pagg. 147, 148, dove non è individuato), « Antoni » (pag. 124), « Mastracci » (pag. 134, nota 283), « Moseno » (pag. 111), « Mussolini » (pag. 113, nota 200), « Tassara/Tassera » (pag. 114, nota 208), « Balestrieri » (pag. 101, nota 160; pag. 105, nota 172), « De Feis L. » (pag. 124, nota 239)...; anche nell'*Indice* « A. Tilgher », noto saggista antifascista, è « A. Tigher » (pag. 105, nota 172); si tratta di « Margotti » o di « Margiotti »? (pagg. 134 e 324); c'è « Giordo », come c'è « Arsenio », ma non c'è « Damiani » ...; « Vignanego » non lo trovo a Genova: non sarà « Mignanego » o « Viganego »? ...; « Zonza L. » è anche a pag. 127, nota 247, ...; « Ferrari L. » e « Ferrari P. L. » (pagg. 131 e 153) sono la stessa persona ...; « Calligari E. » e « Caligari » (quest'ultimo non c'è nell'*Indice*) sono la stessa persona? (pag. 101, nota 160) ...; « Viglione R. » viene prima di « Villa G. » ...

APPENDICE

Si tratta di sette fogli di protocollo, manoscritti da una parte sola di mano semeriana, sul v *dell'ultimo foglio si legge: « mie carte ». Il pensiero è semeriano: in particolare sono semeriani il misticismo e l'ecumenismo, l'antifascismo ideologico e l'accordo tra cristianesimo e libertà, gli accenni a Dante, al Savonarola, a santa Caterina Fieschi Adorno, alle nozze della figlia... Semeria scrive questi fogli dopo il 1927: ritiene l'argomento scottante, pericoloso e si firma...* Libero *(!).*

L'opera e l'anima di Federico von Hügel

Chi scrive non ha mai saputo liberarsi da un certo senso di meraviglia di fronte al fatto che Antonio Fogazzaro, nel concepire il suo tipo del Santo nel mondo moderno non si sia ispirato alla figura, pur a lui intimamente nota di Federico von Hügel, una figura che è in linea diretta continuatrice, pei nostri tempi, in diverso grado e modo, di quelle altre grandi figure cristiane che, come S. Agostino e come l'Aquinate, come Bossuet e come Fénélon, come Rosmini e come Newman vissero, in gran misura incarnando e interpretando il Cristianesimo nella sua culminante sintesi cattolica, richiedente per la sua più ricca e comprensiva vita religiosa non solo armonia, ma anche tensione tra la religione e la cultura; non solo armonia ma anche azione e reazione, tensione tra l'elemento istituzionale, il mistico e l'intellettuale della religione; non solo armonia ma anche tensione tra il movimento dell'anima di fuga dal mondo verso Dio e quello di ricerca del mondo per redimerlo, per apportarvi ed incarnarvi Dio; non solo di armonia ma anche di tensione tra l'ascesa e la crocefissione dell'anima da un lato e l'espansione e la gioia dall'altro; non solo l'armonia ma anche la tensione tra il senso della vicinanza e della presenza e realtà di Dio nella natura, nella storia, nelle singole anime e quello della sua incomprensibilità e trascendenza, cioè il senso della sua straboccante ricchezza di vita interiore, di cui l'immanenza a noi rivela solo una piccola, per quanto splendida e reale misura.

Giacché, qual è la piaga fondamentale dello spirito moderno nella religione e nella cultura? Da quando l'aureo Medio Evo (1100-1300) culminò nella sintesi della cultura classica e della cristiana in S. Tommaso e in Dante e nella visione, sia pure in massima solo teoretica del mondo civile europeo di un organismo il cui corpo era costituito da quella federazione di genti

che era il Sacro Romano Impero e la cui anima era la Chiesa, noi abbiamo assistito nel campo pratico e nel teoretico, — in reazione alle fossilizzazioni e perversioni del più recente Medio Evo — a un movimento di reazione e ribellione, di fuga dall'unità troppo impazientemente per linnanzi perseguita, nonché di secessioni e religiose e politiche; per di più di specialismo analitico che ha fatto perder di vista l'unità della natura e degli interessi supremi dell'uomo. Alla compressione e violazione dall'alto delle autonomie specifiche della vita politica, culturale e sociale, risposero con la Rinascenza, la Riforma, la Rivoluzione Francese, l'Umanesimo e il Laicismo moderno, successive rivendicazioni d'autonomia piena da parte delle sfere di vita compressa e la proclamazione che lo Stato, l'individuo, l'umanità, lo spirito umano quale si realizza nella Storia bastano a sé stessi e sono fini supremi a sé stessi. Ed ora siamo arrivati al punto in cui siamo presi da una coscienza sempre men vaga di un grande sparpagliamento delle nostre forze, di un grande vuoto interiore; dell'assenza di criteri con cui dirigere e coordinare e di fini a cui volgere tutte le autonomie così rivendicate; dell'inadeguatezza dell'uomo a sé stesso e dei pericoli che l'uomo crea a sé stesso ponendosi fine a se stesso in tutte le sfere della sua attività. Ed ecco in che cosa consiste la grandezza della vita e dell'opera di Federico von Hügel. Essa consiste nel dimostrarci che tante cose che gli ultimi cinque secoli ci hanno abituati a considerare quasi antagoniste, in realtà sono mutuamente complementari e tutte indispensabili alla maggior ricchezza dell'anima e che la sintesi cristiana, nella vita non meno che nel pensiero, non solo trova naturalmente posto nel suo seno per le conquiste più belle dello spirito moderno e per le loro più feconde utilizzazioni spirituali, ma è la sola che può conferire ad esse unità di concezione e di applicazione alle varie sfere della vita illuminandole della luce di verità necessaria a contemperare la massima espansione col massimo di abbandono e di sacrificio fecondo, a dare la pace eroica, la forza serena, l'unità ricca di varietà spontaneamente armonica, la devozione e la fedeltà che sono libertà perfetta.

Fino ad ora noi, — o almeno un piccolo numero tra di noi —, conosceva questa grandezza di von Hügel, nelle sue opere magistrali di pensatore in cui il critico e il ricostruttore, l'uomo radicato nella storia e la coscienza sensibile alle più leggere brezze foriere d'avvenire tanto mirabilmente si completano. Ora il secondo volume de' suoi *Saggi e Discorsi* e un primo volume di *Lettere Scelte,* precedute da una breve ma succosa memoria biografica d'un amico, ci rivelano l'uomo assorto nella preghiera, l'uomo per cui l'adorazione è l'atto supremo e la gioia suprema nella vita, l'uomo che si sente soprattutto chiamato ad aiutar anime e che scrive lettere magistrali ad adolescenti sul come crescere disciplinati nell'anima e a morenti sul come fronteggiare, accettandolo ed offrendolo, il dolore; e l'uomo che a Roma, in una mattina di Venerdì Santo, in una grande espe-

rienza mistica avuta nei giardini di Villa Borghese sente che pure ai giorni nostri (1), anche a chi è maestro nella filosofia e nella critica, anche a chi sa le perplessità che il dolore e il peccato creano alla fede in Dio è possibile sperimentar Dio come Oceano di gioia pura e incontaminata, che sa essere comprensione (2) per le nostre sofferenze senza essere sofferenza o avere in sé elementi di sofferenza: Dio gioia pura e datore di vita che sana ed eleva a sé i malati, i deboli, i caduti precisamente perché col suo infinito *più* abbraccia, penetra, eleva, trasfigura il nostro *meno*. Invero, come ebbe a dire uno de' suoi più cari amici inglesi, per anime come questa Dio solo è spiegazione adeguata, a dispetto d'ogni mistero e perplessità.

Quali sono, oltre quelle già sopra accennate, le note caratteristiche ed essenziali della Cattolicità di von Hügel? Egli stesso ce le enumera a più riprese: sanità, profondità, equilibrio, comprensività. Von Hügel è anzitutto straboccantemente convinto che a Dio e alla conoscenza meno inadeguata e sempre più efficace di Dio si va non fuggendo dalla natura e dal mondo, non astraendo dai simboli e dai sacramenti, dal corpo e dalle istituzioni, dalle tradizioni, istituzioni e contingenze storiche, ma attraverso, per mezzo di esse; se Dio è straboccante ricchezza di vita, verità, amore, gioia, non può essere altrimenti. Ne segue che, come i vari regni della natura, le varie gradazioni della vita animale e vegetale, i vari gradi di pienezza della vita umana lo rivelano in proporzione della loro pienezza, dal minimo al massimo, fino a che la sua massima rivelazione all'uomo e nell'uomo ha in Gesù Cristo, similmente vi sono gradazioni di verità e pienezza di vita nelle varie religioni; tutte, in grado e modo vario, in quel che concerne le loro affermazioni positive, sono preparazioni e preludi, pur oggi, per coloro che non sanno [*o* hanno] di meglio, di quella religione più ricca in affermazioni positive, più concretamente armonizzatrice di tutte le attività della vita, più completatrice e custoditrice di tutte le loro minori verità, che è il Cattolicismo [sic], scaturito direttamente dall'Incarnazione, dal fatto e dall'atto per cui, completando la Creazione che l'inizia, Dio scende nello spazio, nel tempo, nella storia, per agire in essi come lievito ed elevare l'uomo a sé per mezzo dell'organizzazione della vita nel Suo corpo mistico, la Chiesa. Ne segue ancora che, se Dio è straboccante ricchezza di Vita, Verità, Amore e gioia, a Lui si va e a Lui si guidano e dirigono le anime non con la compressione, la repressione e la persecuzione, ma con l'esempio, attraendole mediante l'incarnazione della vita, della verità, della luce che si vuol ad esse comunicare, *non uccidendo* ma sì *lasciandosi uccidere* (Lattanzio), abbracciando, non escludendo. Precisamente perché la scienza, la filosofia, la cultura sono solo funzioni della personalità (che

(1) *Segue* nostri *depennato.*

(2) compressione *il ms.*

quindi vive a un livello più profondo del loro e se ne serve) se esse ponno servire ed aiutare nella comunicazione della fede, questo però non si lascia creare e trasmettere, non diventa convinzione autorevole e irresistibile, che in chi la incarna nel carattere e nelle opere e per essa ogni giorno muore a sé stesso per rinascere nell'atto di testimonianza e ne' suoi effetti: *per crucem ad lucem.* È questo un punto specialmente caratteristico di von Hügel che mostra quali immense utilizzazioni religiose rimangon da fare di tante intuizioni profondamente spirituali (di gran lunga più dei loro sistemi) di Kant e di Spinoza: la scienza col suo determinismo metodologico è in oggi uno dei mezzi più fecondi per l'emancipazione delle anime dal pettegolo egocentrismo personalistico e per il loro avviamento a una concezione teocentrica della orientazione della personalità umana al suo meglio. E, finalmente, proprio perché la personalità umana vive in un mondo più profondo di quelli da essa scaturenti della scienza e della cultura, della socialità e della storia e proprio perché è a tale profondo livello che si svolge il dialogo tra l'anima e Dio, l'essenza d'*ogni* fede religiosa e soprattutto delle forme più ricche e più alte e quindi, per eccellenza, del Cattolicismo, è incompatibile, è in assoluto militante contraddizione con ogni tentativo di ridurre Dio a un mero equivalente dell'umanità (Comte, Feuerbach) e di sostituire a Dio il culto dell'Umanità, della Nazione, dello Stato, sia esso nazionalista o proletario. Sono questi tentativi comprensibili in reazione a passati abusi e a perversioni passate, che facevano Dio simile non a un Padre, ma a un giudice o a un despota e lo rendevano così complice e puntello di tirannie umane; e tentativi anche suggeriti dalla naturale tendenza nell'uomo, come peccatore, a rendersi, — sia l'individuo, società, classe o Stato — unico giudice della propria condotta. Ma sono tentativi che conducono a ben altre intolleranze e persecuzioni! Se si identifica Dio con l'uomo, cioè, presto o tardi inevitabilmente, con questo o quell'uomo o gruppo di uomini, chi si crede l'ultima incarnazione dell'Assoluto avrà ogni diritto di sterminare chi gli resiste. Laddove se Dio, pur rivelandosi all'uomo ed anche nell'uomo, gli rimane infinitamente trascendente, nessuno può proclamarsi a Lui pari ed identico; e se questo Dio è quello rivelatosi in Gesù Cristo nessuno può, in suo nome, comandare altrimenti che con l'esempio della santità ed altro che la legge di amore e di rispetto alle anime. In altri termini, ben intesa, la Trascendenza, nel Cristianesimo, è la più alta garanzia d'ogni più legittima libertà, laddove la più pura immanenza è la più sicura via al dispotismo più arbitrario.

Nessuno tra i libri, nessuno nemmeno tra i saggi di von Hügel si prestano ad essere riassunti, tutti sono ricchissime miniere che richiedono la più attenta lettura e meditazione personale e che aspettano chi le coordini ed interpreti sistematicamente. Ma le cose dette denno bastare a dare almeno il senso dell'esistenza di questi preziosissimi tesori da esplorare ed as-

similare. Specialmente il volume delle lettere ci mostra che questo senso è vivissimo in alcuni tra gli spiriti più acuti e serii della Germania, dei Paesi scandinavi, dell'America, oltreché dell'Inghilterra ove von Hügel esercitava ed ora forse anche più esercita un notevole influsso tra Anglicani, Nonconformisti, Agnostici, Israeliti, apprezzatissimo dalle stesse autorità cattoliche che conoscevano molto bene l'uomo (specie i Benedettini). Chi scrive non ha alcun dubbio che la saviezza, la sapienza, l'umiltà e la santità di questo paladino della fede cristiana nel mondo moderno, ch'ei tanto conosceva nelle sue meraviglie e nelle sue deficienze, a lungo andare, direttamente e indirettamente, saranno apprezzate e fruttificheranno pure in Italia, ov'ei nacque in Firenze nel 1852, ove di buon'ora sentì aleggiarsi intorno i grandi spiriti di Dante e del Savonarola, ove apprese ad amare Santa Caterina da Genova, di cui doveva magistralmente studiare l'anima nel volume che è il suo capolavoro e ove, innanzi all'altare di Lei, vide celebrate le nozze della figlia che gli fu spiritualmente più vicina e che in Italia morì nel 1915.

Eleutheros

FRIEDERIC VON HÜGEL: *Essays and Addresses* (Second Series) 1926; *Selected Letters* edited with a memoria (J. M. Dent and Sons) London 1927 (3).

(3) Friederic - 1927 *in calce, stessa mano.*

POSTILLE

P. UGO BASSI O DELL'ANTICLERICALISMO

Se Leone XII ebbe ragione di dire che Lamennais era un homme qu'il faut conduire avec la main dans son coeur, *Pio IX dimostrò d'aver capito subito la personalità del barnabita Ugo Bassi (a differenza di certi anticlericali di ieri e di oggi...), esclamando al termine d'un colloquio condotto all'insegna della fraternità: « Che bel cuore ha il padre Bassi! ».*

Di questo cuore voglio parlare qui, d'un segno di esso, significativo perché espressivo d'un atteggiamento costante. Non per rinfocolare polemiche, ma per completare ricostruzioni e correggere interpretazioni, per rendere omaggio alla verità e per smascherare certe strumentalizzazioni politiche di dubbio gusto, impensabili a centocinquant'anni di distanza.

Il « cuore », cioè la carità sacerdotale che si esprime anche nell'amor di Patria, fu la molla della vita e dell'azione del Barnabita: deve essere quindi la chiave di lettura della persona del cappellano garibaldino (« Pietro eremita dei garibaldini », lo chiama il Carducci), il quale dopo aver raccolto l'ultimo respiro anche di Goffredo Mameli, venne catturato e fucilato dagli Austriaci a Bologna l'8 agosto 1849. La passio, *o il cuore, non gli onnubilò l'*intellectum, *come abitualmente accade anche al dire di San Tommaso, ma lo indusse — ecco il fatto che voglio ricordare anche con l'ausilio di due incisioni — ad amare i nemici, superando quell'odio che, secondo il Giusti, non avrebbe mai potuto avvicinare « il popolo lombardo all'alemanno » e impedendo che venissero uccisi quei Croati — o loro commilitoni, non fa differenza... — che poco dopo, « strumenti ciechi » in mano all'Austria, avrebbero ucciso lui.*

La passio *cioè l'amore guidava padre Ugo Bassi, non l'*ira *che fu invece il* principium insaniae *del confratello, « Savonarola delle piazze », e come lui cappellano garibaldino, Alessandro Gavazzi, acrimonioso antipapalino il quale, poco dopo abbandonò la Chiesa, « abiurò e si fece protestante » (è sempre il Carducci che lo dice, non proprio entusiasta). Ma già che ci siamo, anche il Gavazzi merita una parziale riabilitazione, per l'opera caritatevole che svolse a Roma tra i feriti del 1849, a capo di un comitato di nobildonne-infermiere, per la quale invece continua ad essere criticato an-*

Ugo Bassi in una casa a Mestre salva i Croati da certa morte, facendoli prigionieri

che oggi. Da parte garibaldina, cioè anticlericale, allora come ora? Forse. Certamente non da parte francese o per colpa dei Francesi, degni di stima per il comportamento tenuto da Ferdinando de Lesseps. Costui, futuro artefice del Canale di Suez (se vogliamo ignorare Luigi Negrelli), estimatore contraccambiato di Giuseppe Mazzini e plenipotenziario della Repubblica francese al seguito del generale Oudinot de Reggio nel maggio-giugno 1849, scrivendo al suo Ministro degli affari esteri tra il 16 e il 22 maggio, affermava: « J'ai visité... dans deux hôpitaux, des soldats français blessés... Nulle part ils ne pourraient être mieux soigné. Des dames romaines des premières familles leur donnent jour et nuit l'assistance la plus touchante, et ont établi leur domicile dans les hôpitaux. La princesse *Belgiojoso* est à leur tête; *sottolineava i* soins bien intelligents et affecteux donnés à nos blessés *e faceva in modo che la* Republique française *donasse* au gouvernement italien, comme témoignagne de... sympathie, *uno degli undici* caissons d'ambulance *che i Francesi tenevano a Civitavecchia e che godevano* d'une réputation éuropéenne *prima ancora dell'invenzione della « Croce Rossa ».*

La passio *cioè l'amore portò il padre Bassi a « morire santamente » davanti al plotone d'esecuzione austriaco, « per ferocia di armi straniere, levando le braccia e gli occhi alla sua Madonna di San Luca » (continuo a citare il Carducci), mettendo in vista una medaglietta sacra che portava da sempre al collo, con nel cuore e sulle labbra una preghiera che poco prima aveva scritto su un foglio, in un'ode poetica ispirata come solo può fare lo stato di grazia di preparazione cristiana alla morte. La medaglia sacra e l'autografo, testamento spirituale e ultime volontà del Barnabita, conservati per lunghi anni da una famiglia nobile di Genova, votata al culto della religione e della Patria nonché all'affetto per i Barnabiti, mi vennero consegnati come reliquie vent'anni fa e sono sicuro che saranno ancora oggi conservati in qualche archivio dell'Ordine dopo che li avevo « restituiti » ai Barnabiti nella persona del buon padre Cozzi del Vittorino.*

Guardiamo le due stampe che ripropongo. Probabilmente sono dello stesso incisore, un certo « Gandini ». Dovevano appartenere ad una stessa serie di illustrazioni, probabilmente d'un unico libro. Vi trovo identici i protagonisti, il Barnabita e gli Austriaci. Anzi, a ben guardare, il protagonista è uno solo, sempre lui, padre Bassi, glorioso nella sua veste talare e nel suo cappello da prete: invocato come salvatore, sacrificato come martire. L'artista ce lo rappresenta nella sua divisa di « regolare » dell'esercito di Cristo, non di garibaldino antipapalino o di mazziniano pronto allo scisma, come temeva Ferdinando de Lesseps. Segno che padre Bassi non nascose mai la sua identità di sacerdote e di religioso, a differenza di altri in quel periodo che si mimetizzarono per essere più accetti o per facilitarsi la fuga; oppure perché l'artista voleva sottolineare per noi la gravità dell'atto sacrilego omicida, strumentalizzando già fin da allora la situazione, contro l'Austria cattolica? Comunque è glorioso il Barnabita in queste due incisioni: sia che campeggi invocato e valido protettore, nella prima, armato della sola croce sul petto e nella mano, sia che giaccia bocconi nel suo sangue ai piedi dei suoi carnefici attoniti e smarriti, nella seconda.

La legenda della prima incisione suona: « Ugo Bassi in una casa a Mestre salva i Croati da certa morte, facendoli prigionieri ». La legenda della

seconda incisione, non è visibile, ma potrebbe suonare così: « Ugo Bassi è ucciso dagli stessi Croati che poco prima aveva salvato da morte certa ».

L'umiliazione e la sconfitta dei Croati è duplice: sia quando vengono salvati dal Barnabita, sia quando non salvano il Barnabita. È la vittoria dell'amore, definitiva, da una parte; è la sconfitta dell'odio politico, cieco, dall'altra. Come dirà la storia; come sancirà il « Libro della vita ».

L'Austria voleva dare una lezione agli Italiani. Sfuggitole Garibaldi, fu spietata con padre Ugo Bassi, e col suo compagno Livraghi. La sconfitta dell'odio, dei Croati supplici prima e carnefici dopo, la colgo nei loro atteggiamenti, privi di dignità prima davanti al salvatore, riverenti dopo davanti al martire. Sono gli stessi atteggiamenti che ha saputo rendere bene il regista di « Salvo D'Acquisto », che si scorgono negli occhi sgomenti degli ostaggi che sperano, negli occhi attoniti dei Tedeschi, che non capiscono ma che si sentono soggiogati e che ammirano loro malgrado, negli umili suoi Figli, una « terra sventurata perché ha bisogno d'eroi ».

Quale diversità tra « Salvo D'Acquisto » e « In nome del popolo sovrano ». Luigi Magni non doveva conoscere l'episodio di Mestre o, anche se l'avesse conosciuto, non se ne sarebbe lasciato ispirare. I suoi film egli vuole che siano « apologhi sul potere, anzi sulla lotta dell'uomo per la libertà e contro l'oppressione » e per lui « il Risorgimento è un modello, perché, secondo lui, è il periodo più chiaro per capire come la Chiesa abbia nuociuto all'unità morale e civile dell'Italia ».

*Ma si tratta del Risorgimento « manipolato », strumentalizzato; non di quello vero. Simili operazioni le avevano già fatte gli Illuministi, sulla pelle della storia, a proposito del monachesimo, ad esempio, dei frati mendicanti, delle crociate. Non vale la pena perdere tempo: c'è già stato chi s'è premurato di affermare che per « enumerare tutte le sviste, gli errori e le forzature interpretative » di Magni, di Craxi e di altri, occorrerebbe un'intera pagina di giornale (*L'Osservatore Romano*, 28 marzo 1992, pag. 3).*

Sono manipolazioni queste che sanno di anticlericalismo ottocentesco, stile Carducci, ad esempio: del Carducci di « Via Ugo Bassi » e dell'epigrafe « Nel loggiato del Meloncello alla Certosa di Bologna ». Ma questi ultimi epigoni dell'anticlericalismo stantio e bassamente comodo, avranno il coraggio, presto o tardi, di fare come il Carducci per l'appunto, cioè « chinare la fronte » con Dante ed Aroldo e, come a proposito dell'« Inno a Satana », confessare che si tratta di « birbonate »?

ALBERTO BOLDORINI

ABBONAMENTI

Italia	L. 30.000
Estero	L. 40.000
Sostenitore	L. 100.000

L' abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 600 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten Internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 8.000